福乐智慧研究论文选

二

新疆人民出版社

福乐智慧研究丛书

新疆哲学社会科学联合会
新疆《福乐智慧》研究会
主编

福乐智慧研究论文选

新疆社会科学院民族文学研究所　编

二

新疆人民出版社

福乐智慧研究论文选

新疆社会科学院民族文学研究所编

新疆人民出版社出版发行

（乌鲁木齐市建中路 54 号　邮政编码 830001）

新疆新华印刷厂印刷

850×1168 毫米 32 开本　13.75 印张　2 插页 350 千字

1993 年 7 月第 1 版　1993 年 7 月第 1 次印刷

印数：1—1 200

ISBN7—228—01922—9/I・645　定价：12.00 元

内 容 提 要

本书收文章26篇。内容有《福乐智慧》与祖国文化传统；对其哲学、天文学、医学、法律、伦理道德思想的探讨，文学、美学、语言学等方面的探讨；以及对作家优素甫的生活时代、生平考证等方面的研究文章。这些文章是国内近十几年来研究成果中的精华，反映出这项研究专题正在向纵深发展的趋势，逐步由“外围战”向腹地深入；由多方面多层次研究到重点突破。这批论文将开创《福乐智慧》研究工作的新局面。

序

冯大真

新疆社会科学院民族文学研究所编辑的这本《福乐智慧研究论文选集》，反映了我国目前对《福乐智慧》的研究状况。各族专家学者的25篇论文，广泛地论述了《福乐智慧》的丰富内容和深刻思想，表明了现阶段我国对《福乐智慧》的研究所取得的成果。不仅如此，《福乐智慧研究论文选》还表明，在优素甫·哈斯·哈吉甫的祖国，他的著作已经得到更加广泛的重视和珍惜。特别值得提出的是，在我国，一支包括专业研究人员和业余爱好者组成的《福乐智慧》的研究队伍，尤其是一支致力于《福乐智慧》研究的少数民族研究队伍正在形成。这支研究队伍中的老一辈学者，显示了他们渊博的学识和严谨的治学态度，中年学者显示了他们执著的追求和大胆的探索精神。这支梯形研究队伍的形成给《福乐智慧》的研究带来了希望和活力，展现了令人鼓舞的前景。

《福乐智慧》是维吾尔民族历史上的一颗文化硕果，是对中华民族灿烂文化的杰出贡献，是中华民族文化宝库中的一块瑰宝。这部洋洋1.3万余行的优美典雅，富于哲理和将本民族传统与外来文化熔为一体的杰出著作，显示了多方面的卓越成就，具有多方面的研究价值，在中国古代文化史和中亚史上都占有重要的地位。

《福乐智慧》的作者优素甫·哈斯·哈吉甫是维吾尔族历史上一位杰出的诗人、哲学家、思想家，他生活在喀喇汗朝由盛而

衰的转折时期，面对当时日益激化的政治、经济以及社会矛盾，优素甫·哈斯·哈吉甫构想了一幅整治喀喇汗朝的蓝图，希望以此挽救衰败的王朝。

知识、道德、法律是他设计的治国安邦的重要内容。其中知识用以激发人们的良知，道德用以规范个人的行为，法律用以维系国家的统治。这三者不但用以约束平民百姓，而且也应该用以约束上层统治者。它反映了当时维吾尔人民追求社会公理、社会平等和社会安定的美好愿望。

优素甫·哈斯·哈吉甫生活和供职的喀喇汗朝，是9世纪中叶以后维吾尔人以喀什噶尔为中心建立的主要政权之一，曾长期统辖塔里木盆地南缘地区和中亚河中地区，它不仅在维吾尔历史上占重要地位，而且在整个中国历史上也占有一定的地位。它和当时的宋朝、辽朝都有密切的政治、经济、文化联系。由于喀喇汗朝的疆域正好处在东西方文化交流的荟萃地区，所以形成了以传统的维吾尔文化为本源，兼收并蓄中亚和东西方文化积极因素的开放性基本格调和特色。

《福乐智慧》问世之后，曾长期被埋没和忽视，只是到了上个世纪，在一些具有良知的国外学者的努力下，才得以刊布于世。在我国由于种种原因，直到1983年，这部著作才重见天日，重放光芒。并在伟大祖国的首都——北京正式出版发行。新疆人民出版社、民族出版社分别于1979年、1986年出版了《福乐智慧》的汉语节译本和全译本。这是维吾尔民族政治、文化生活中的一件大事。它为我国《福乐智慧》的研究，奠定了基础，创造了条件。

尽管在《福乐智慧》的研究上我国学者取得了积极的成果，迈出了可喜的一步，但这毕竟只是个开始。同国际学术界对《福乐智慧》的研究相比，同党和政府对我们的要求相比，我们的研究还不够深入，这同我国作为《福乐智慧》诞生地的身份是非常

不相称的。因此，继续组织各方面的专家学者，有计划、有组织、有系统地深入开展对《福乐智慧》丰富内容的多方面的研究，并在此基础上，继承和发扬维吾尔人民优秀的文化传统和爱国主义传统，为社会主义两个文明建设服务，这是摆在我们文学界、理论界面前的一项任务。我相信，各民族的研究工作者，一定会继续努力，在不远的将来，使我国对《福乐智慧》的研究工作走在世界的前列。

应当看到，千百年来，我国各民族中的优秀文学遗产曾经不断地激发着人们的爱国主义情感，陶冶着人们的情操，这对维护中华民族的统一，促进各民族之间的广泛交流和了解，发挥了积极的作用。今天我们开展对《福乐智慧》的研究，就是要从中继承和发扬一切有利于建设四化，振兴中华，统一祖国的积极思想和精神，以及一切有利于国家、民族、社会、人民的积极思想和精神，团结和依靠各族人民，调动一切积极因素，更好地投身于社会主义现代化建设，推动我区四化大业不断前进。

为此，我希望我区的文学工作者和社会科学工作者，继续遵循马克思主义关于辩证唯物主义和历史唯物主义的原则，坚持在对历史问题的研究上，不割断历史，不超越历史，更不要用现代的观点去强求古人，而应尊重历史，尊重事实，客观地、实事求是地、公正地、不牵强附会地对历史问题予以评价，取其精华，剔其糟粕，把我们的研究工作建立在严格的科学基础上。

我们要在坚持四项基本原则的基础上，继续发扬学术民主，坚持党的“双百”方针，这是我们搞好《福乐智慧》研究以及整个社会科学研究工作的重要政治保证。要支持和鼓励以科学为基础的大胆探索和自由争论，使理论研究工作大大活跃起来。这样才能造成科学文化发展所必需的安定团结的环境和民主和谐的气氛，使理论研究工作开拓前进。

《福乐智慧》研究的内容，远远超出了文学研究的范围。《福

乐智慧》研究能否取得重大突破，取决于多种学科的国内各民族专家、学者共同努力。这要求我们集中各有关方面的人才，有计划、有组织地进行。不仅需要制定长期的和近期的研究计划，也需要制定宏观的研究设想和微观的课题计划，以保证研究工作有目标，有步骤地不断发展和深入下去。

新疆各族人民在历史上曾经为东西方文化的交流做出过重要贡献，新疆的一些历史名城一度是亚洲腹地的重要文化中心。今天，当全国各族人民同心同德，为振兴中华而努力拼搏的时候，我们衷心地希望各族人民在批判地继承遗产的基础上，努力发扬我国光荣的历史文化传统，为促进我区社会主义两个文明建设努力奋斗，为发展和繁荣无愧于时代和祖国的各族新文化作出贡献。

目　录

序 …………………………………………………………… 冯大真(1)

《福乐智慧》与祖国文化传统 ………………………… 陈恒富(1)
试论《福乐智慧》的中国文化背景 …………………… 张凤武(74)
《福乐智慧》的"爱德谷"与《论语》"仁"的一致性 … 袁舍利(99)
《福乐智慧》的多元文化色彩 ………………………… 薛宗正(110)
试论《福乐智慧》的多层文化结构 …………………… 郎　樱(129)
《福乐智慧》与伊斯兰文化 …………………………… 王家瑛(146)

论《福乐智慧》中天文学知识的意义 ………………… 陈中立(172)
优素甫哲学思想的再探讨………………… 买买提明·玉素甫
刘　宾译(199)
《福乐智慧》中的自然哲学观念
……………………………… 阿不都秀库尔·买买提依明
马德元译(213)
关于《福乐智慧》中四素的哲学探讨…… 赛买提·海比尔
任春宏译(228)
优素甫的伦理道德思想初探 …… 吾甫尔·司马义　李建生(244)

优素甫与维吾尔文学………… 阿布都热依木·吾铁库尔
郝关中译(256)
《福乐智慧》的美学特征 …………………………… 佘 骏(271)
《福乐智慧》与维吾尔民族民间文学 ………………… 吴 冶(285)
试论《福乐智慧》的文学构造 ……………………… 热依罕(299)
《福乐智慧》之戏剧美学研究 ……………………… 姚宝 (307)
《福乐智慧》研究与历史比较语言学 ……………… 刘 宾(328)
《福乐智慧》的族属及其语言 ………… 艾合买提·孜牙伊
刘 宾译(338)

优素甫·哈斯·哈吉甫生活的时代 ………………… 刘 戈(346)
《福乐智慧》成书年代和优素甫生年的考证 ……… 陈延琪(357)
关于优素甫法律思想的探讨 ……………… 玉素甫江·艾力(369)
《福乐智慧》中的天文学论述 ………… 穆罕默德·奥斯曼(385)
论《福乐智慧》中天文学观点的部分民族文化根源
…………………………………… 阿不都克里木·热合曼
马德元译(392)
维吾尔天文学日心说创始人优素甫·哈斯·哈吉甫
……………………………………………………… 杜绍源(405)
《福乐智慧》与维吾尔医理论的密切关系 ………… 孙建德(414)

国内《福乐智慧》研究部分著述目录 ……………… 阿孜古丽(425)

《福乐智慧》与祖国文化传统

陈恒富

《福乐智慧》是喀喇汗朝时期用古代维吾尔语写成的一部长达13000余行的长诗。是维吾尔古典文学的一座高峰，也是中国少数民族文学史上的一份珍贵的遗产。作者优素甫·哈斯·哈吉甫出生于巴拉沙衮，回历462年（1069—1070），他在喀什噶尔完成了这部宏伟的著作，并把此书献给了当时喀剌汗朝的统治者桃花石布格拉汗·阿勒·哈桑·本·苏来曼。

这部长诗虽然有简单的故事情节，但叙事部分所占的篇幅并不多，而绝大部分篇章则是通过几个主要人物的对话来表达其教诫、劝谕性的内容。

长诗论述了君主应如何正确地治理国家，劝告统治者要公正贤明，仁慈宽厚，遵守礼法，爱护百姓，反对贪婪昏庸残酷暴虐的黑暗统治，书中又热情赞扬知识与智慧，赞扬各种美德与善行，批评违反道德伦理的各种恶行。其中包含了丰富的人生哲理与大量的处世教谕，从而相当全面地反映了11世纪喀喇汗朝人民的精神文化生活，是研究这一时期喀喇汗朝历史的珍贵资料。

长诗在艺术形式上具有鲜明的独创性。据耿世民先生研究，《福乐智慧》成功地移植了波斯、阿拉伯诗歌的阿鲁孜韵律的木塔卡里卜格律，马斯纳维形式。这种移植并非照搬，而是创造性地用回鹘语的开音节代替回鹘语没有的短音节，用其它音节代替回鹘语没有的长音节，从而使波斯诗人菲尔多西《王书》所采用的诗律能够运用到回鹘语的诗歌之中。[1] 由此可见，《福乐智

慧》从波斯，阿拉伯诗歌中汲取了丰富的营养。

在诗的内容方面，波斯、阿拉伯文化的影响也是比较明显的。作者优素甫是虔诚的伊斯兰教信徒，他在长诗的开头热情地赞颂真主、先知穆罕默德、先知的亲密同伴阿布伯克尔、奥麦尔、阿里、奥斯曼，诗中还征引了一些波斯、阿拉伯历史与传说的典故。

凡此等等，都说明波斯、阿拉伯文化对《福乐智慧》有着明显的影响。但是值得注意的是：《福乐智慧》与中国文化传统有着更为深刻更为密切的联系。这种联系也许在表面上不很明显。但却不容忽视。因为这种联系乃是潜隐于内在文化精神之中的继承与延续。

对此，许多学者早已明确地指出。民族出版社 1986 年版《福乐智慧》汉译本的译者郝关中、张宏超、刘宾在译者序言中就郑重指出，该书“同祖国文化的一致性亲缘关系，在作品的思想内涵上表现得十分突出”。[2]

该序言在注释中也列举了国外学者的这种看法，其中包括俄国学者 B · B · 巴尔托里德，匈牙利学者万别里与杰提尤里，土耳其学者 S · 麦合苏德与阿 · 迪拉恰尔等人的意见。

在这些学者们研究的基础上，笔者试图进一步探讨《福乐智慧》同祖国文化传统之间的密切的渊源关系，试图确定优素甫 · 哈斯 · 哈吉甫创作《福乐智慧》这部杰出的宏伟诗篇时究竟有可能借鉴哪些中国古代的作品。由于各种主客观条件的限制，这种探讨很可能存在着不少疏漏与错误，笔者诚挚地盼望能够得到海内外学者的指教。

一、秦、马秦是指中国

最早指出《福乐智慧》与祖国文化伟统之间的联系的是该书

的散文体序言。该序言明确指出:

“此书十分珍贵，它以秦国贤者的箴言写成，以马秦国智者的诗歌装饰而成。读此书并把其中诗歌读给人听者将因此书而受人尊敬。秦国和马秦国的学者和智者都同意这一点。在东方，在整个突厥斯坦，(以前) 未曾有人用布格拉汗的语言，用突厥人的语言创作出比此书更好的作品。此书 (疑应为“此类书”——笔者) 在各国因其十分有用而有不同名称，秦人称其为《王君之宝鉴》，马秦人称其为《国家之眼睛》，东方人称其为《统治者的装饰》，伊朗人称其为《王书》，一些人称其为《劝王书》，土兰人称其为《福乐智慧》[3]。”

这段话非常重要，它不仅明确宣称《福乐智慧》一书的创作征引了秦国，马秦国的箴言与诗歌，并且以得到秦、马秦学者的评价而感到自豪，明确表明了作者对秦、马秦文化的高度尊崇。

但是秦、马秦究竟所指何处，学者们存在着意见分歧。不少人认为这两个地名指中国。俄国 B · B · 巴尔托里德以为秦指北部中国，马秦指南部中国。张广达先生认为，秦是指辽、马秦指北宋。[4]

但另外一些人认为秦指以喀什噶尔为中心的喀喇汗朝，马秦指和田。依据有斯坦因的《西域考古记》和维吾尔古代诗人纳瓦依、则里力的某些作品。

还有研究者认为，秦和马秦“这两个名称在不同时期，甚至在同一时期的不同文献中，都会有不同的具体含义”。他们认为，在马赫穆德 · 喀什噶里所著的《突厥语大辞典》(以下简称《大辞典》)中，秦指辽，马秦指北宋是毫无疑义的，但是“《福乐智慧》中的马秦是指喀喇汗朝本身”。[5]

笔者认为，巴尔托里德的意见是对的，秦、马秦确实指中国。在这个问题上，张广达先生的考证是有说服力的。

张广达研究了马秦一词的语源，指出马秦源出于印度语的

"摩诃支那"一词,"摩诃"是大的意思,"摩诃支那"即大中国，他引《拉失德史》为证，对此做了详细的说明,"总之，摩秦一名，在穆斯林文献中……诸说虽不一辞，但其皆为中国的名称则无疑义。"他又根据《突厥语大辞典》中对桃花石一词的解释做了如下的考证:

《突厥语大辞典》中说：桃花石，马秦是该国的名称，从秦到这个国家有四个月的路程，秦本来分为三部分，第一是上秦，在东部，称为桃花石，第二是中秦，称为契丹，第三是下秦，称作巴尔汗，喀什噶尔就在下秦。现在，马秦被认为是桃花石，秦即契丹。

显然，秦有两个含义：广义的秦指中国，包括当时的北宋、辽、喀喇汗国三个部分。而狭义的秦就是中秦，即契丹人的辽政权。

在《突厥语大辞典》的圆形地图上，马秦被画在最东部靠近日本的地方。因此马秦是指北宋王朝也是毫无疑义的。[6]

值得注意的是，对桃花石一词,《突厥语大辞典》还有别的解释，在突厥语中各种巨大的古老的东西皆称为桃花石艾孜。因此桃花石汗也可以解释为古国大汗，并非马秦皇帝。"马秦"单指汉人建立的政权。秦则指辽国，是契丹人建立的国家。这一点可以《突厥语大辞典》中的下述注释为证:"秦和马秦各有不同的语言，和田人也有自己的语言文字。"显然，秦与马秦的区别是指民族的不同，并非指北部与南部的区别，和田也决非马秦。《突厥语大辞典》上所附的圆形地图上也明确标明了马秦与和田的不同位置。

那么，为什么斯坦因会说马秦是和田的古称呢？这是因为，从唐朝以来，和田地区的统治者往往标榜自己是汉人，或者标榜自己与汉人的血缘关系。《宋史·于阗传》载，大宝于阗国王李圣天就"自称唐之宗属"，他们崇尚汉文化，服用汉衣冠，姓汉人

的姓。许多学者怀疑李圣天是回鹘人[7]，但很难说他一定不具有汉人血统。唐时西北少数民族的首领与汉人通婚是很频繁的。李圣天家族与敦煌的曹氏家族通婚是有据可考的，正因为如此，他们往往在自己的称号前面加上秦、马秦一类字样以表示高贵。必须注意的是，这种情况直到喀喇汗朝攻占和田以后也并未改变。1001 年，布格拉汗哈仑的儿子卡的尔汗·玉素甫即已占领于阗，据《宋史·于阗传》，到宋元丰四年（1081）统治于阗的黑汗王写给宋神宗的信中还称宋神宗为“东方日出处大世界田地主汉家阿舅大官家”，自称“于阗国偻㑩有福力量知文法黑汗王”。这里称宋朝皇帝为“汉家阿舅”明显是为了表明自己的母系具有汉族血统。因此，他们在自己的称号前面加上秦或者马秦就不奇怪了。后世某些波斯文献或其他人的著作把和田或喀什误认为秦或马秦，大概就是出自这种原因。但我们必须明确，在 10 世纪到 11 世纪时，喀喇汗朝人所说的秦、马秦指中国则是毫无疑义的。

造成把《福乐智慧》中的秦、马秦误认为喀喇汗朝的原因还在于卷首的诗体序言。该序言中有这样的语句：

12　东方之王是马秦皇帝，
　　他是世界最有智慧的人。

13　他十分看重此书，
　　将它珍藏在国库之中。

14　作为国宝一代传一代，
　　珍视永不给别人。（译文取耿译本）

有人据此认为，《福乐智慧》即然是献给桃花石布格拉汗·阿勒·哈桑·本·苏来曼的。那么他就是马秦皇帝，马秦也就是喀喇汗朝了。但是问题在于这篇诗体序言并非原书所有。乃是后

人增益的。这一点只要对诗体序言与散文体序言稍作比较就可以清楚。两篇序言内容相似，不同的是散文体序言简略朴素，而诗体序言则比较华美精致。显然，诗体序言是根据散文体序言改写的，其目的是为了使序言与正文体例格律一致起来。如果先写了诗体序言，就没有再把它简缩为朴素的散文的必要了。

如果仔细阅读散文体序言，语气很像是作者优素甫的自序，至少也是优素甫同时代人所写，而诗体序言的语气很不相同，它很明显是后人所作。

散文体序言是这样介绍作者的："此书作者为虔诚的巴拉沙衮人，此书写于喀什噶尔并献给东方的君主桃花石布格拉汗，布格拉汗为此赐给他哈斯·哈吉甫的职位，为此作者以优素甫·哈斯·哈吉甫之名著称于世。(译文取耿译本) 显然，这段话的叙述是比较客观的。

然而诗体序言则这样介绍作者：

54　如今再说本书的作者，
　　他卓有才华，是人间英士。

55　他品德高尚，智慧超群，
　　内慧而外美，生活幸福。

56　他是位完美崇高的隐士，
　　虔诚而博学，纯净如玉。

57　他在虎思斡耳朵诞生，
　　出身名门，语言可做凭据。

58　他为了撰写这部诗作，
　　离乡背井，飘泊四处。

59　写好了初稿，拟定了顺序，
　　最后在喀什噶尔编撰完毕。

60　他在汗王宫廷诵读了此书，
　　得到桃花石·布格拉汗的赏识。

61　大汗尊崇他，赐予他锦袍，
　　作为对他智慧的酬仪。

62　又给他赐予“侍臣”的称号，
　　让他做了自己的辅弼。

63　自此后人们对他满怀敬意，
　　称他为优素甫·哈斯·哈吉甫。

两相比较，诗体序言除了对作者增加许多赞美之辞外，并未提供任何关于作者生平的新的信息。最为明显的是说作者“出身名门，语言可作凭据”，这句诗充分表明诗体序言的作者并不知道优素甫的家世。“出身名门”是以他写出了这么宏伟的长诗做为凭据推测出来的。这足以说明他对优素甫所知甚少。而且诗体序言中还有这样一些诗句：

23　作者使用汗国的语言，
　　撰写此书于布格拉时代。

24　前此谁曾写出这样的好书，
　　今后又有谁能继往开来？

这足以说明诗体序言写作时已不在布格拉时代了。证明这一点的还有：

14　作为国宝一代传一代，
珍视永不给别人。

这句诗说明，写作诗体序言时，《福乐智慧》已经“传了一代又一代”了。诗体序言还说：

15　此书对于人们有益无害，
众多突厥人不明其意义。

16　读者和抄写者不甚了了，
领悟真谛者深明其价值。

这表明诗体序言写作时，该书已经历了一段时间的传抄流播，许多人已不明其意义了。

显而易见，诗体序言是《福乐智慧》成书后经过了若干代以后才增添入此书的，并非原书所有。明确了这一点，就可以解释诗体与散文体两篇序言的一些为数不多但却是非常重要的区别。散文体序言一开始就郑重指出：“此书十分珍贵，它以秦国贤者的箴言写成，以马秦国智者的诗歌装饰而成。”而诗体序言中却删除了这一内容，而增加了如下的内容：

19　东方之国，突厥和秦人，
没有一部书可与之匹配。

这充分说明诗体序言的作者已较少受到中国文化的影响，也不再像散文体序言的作者那样尊崇中国的文化了。这种变化也恰恰说明诗体序言是晚出的，并且有可能不是写于喀什噶尔，而是写于更西边的中亚，甚至西亚地区。

如众所周知，新疆与内地的文化交往源远流长。在唐朝，回鹘西迁定居新疆之后，汉文化的影响非常深广，直到喀喇汗朝时期，伊斯兰教已广泛传播，汉文化的影响仍然根深蒂固。正如B·B·巴尔托里德所指出的那样：“喀喇汗朝的人是借助于回鹘人而生活在中国文化影响之中的。”[8]《福乐智慧》写作的时

代，正是汉文化影响依然十分巨大而伊斯兰文化的影响正在日益发展的时代。但是此后，随着时间的推移，由于伊斯兰宗教影响愈来愈大，就逐渐掩盖了中国文化传统的影响，因此愈到后来，人们也就愈加忽视《福乐智慧》与祖国文化之间的密切联系。以致于诗体序言的作者已经不了解这种联系或是讳言这种联系了。

由以上事实可以断定，《福乐智慧》的散文体序言是关于该书的最早的记述，很可能出自优素甫自己的手笔，应该是比较可靠的。该序言中所说的秦、马秦是指辽和北宋，这一点完全可以从同一时代的马赫穆德的《突厥语大辞典》中得到确定的证明。而诗体序言因系后来改写的，故不足为据。至于 15 世纪的诗人纳瓦依，18 世纪的诗人则里力等人的作品，离《福乐智慧》的时代已很久远，更不能做为确定《福乐智慧》一书中秦、马秦含义的依据，此处也就不再讨论了。

二、是否征引了中国箴言与诗歌

《福乐智慧》一书是否真的旁征博引了秦与马秦的箴言与诗歌，散文体序言的这种说法究竟是事实还仅仅是夸饰之辞，笔者认为是前者。

在《福乐智慧》中反复申述他引用了大量的箴言与诗歌。

233　请听，一位善士是怎么说的……

471　有一位诗人这样说过……

535　有一句名言证明了此事……

613　听吧，一位学者是怎样说的……

这一类的语句多达数百句，几乎遍及全书。据此，我们可以

认为该书确实征引了不少名言和诗句，因为我们没有理由说作者的这些话是出自假托。

值得注意的是，可能是出自对本民族的自豪感，作者在征引突厥格言、谚语和突厥名人的言论时往往特别注明。

例如：

273　突厥语有句格言与此相仿……

841　请听伊烈贵人是怎样说的……

3815　请听听三帐君主把什么来讲……

5047　请听那才智过人、誉满四方、
著名的牟羽叶护说过的名言……

在全书中，更多的引文都不注明出处，而只是说明这里是引文。

如果我们仔细研究这些引用的箴言与诗歌，就会发现其内容几乎都可以从中国古代圣哲的言论中找到渊源。土耳其学者阿·迪拉恰尔认为优素甫·哈斯·哈吉甫懂得汉语，这个看法很可能是符合事实的。

《福乐智慧》的内容极其博大丰赡，但就其核心内容看，大致可以概括为以下几个部分：

1、论述君主如何治理国家：劝告君主要公正贤明，仁慈宽厚，遵守礼法，爱护百姓，正直谦和，选贤用能，从而使人民安居乐业。

2、论述臣仆的责任：教育臣仆要忠于君主，勤勉王事，品德端方，博学多能，反对贪脏纳贿，欺凌百姓。

3、论述人的道德规范：要多行善事，知耻知足，重视名誉，正直无私，诚实守信，追求知识，克制欲望，温良谦恭，谨

慎言行。反对贪婪无耻，酗酒好色，放纵欲望，横暴乖戾等等恶行。

4、论述各种行为准则及生活礼仪：包括交往、婚嫁、饮食、教育、举止等各方面的礼法规矩及各种处世经验。

5、论述人生无常：强调人应克制欲望，知足常乐，行善施舍，追求来世幸福。

6、论述人生的道路：隐居僻野虔修来世与效忠君主治理国家何者是更有意义的人生道路。

当然，这部宏伟的长诗的内容极为广博，不是这样简单的概括所能涵盖的。但论述上述内容的诗句占据了该书的绝大部分篇幅则是毫无疑义的。而上述内容又与中国古代圣哲们的教诲确乎十分相似。在本文中不可能做全面的对照，我们只举例稍作说明。

在论述君主如何治理国家这个问题上，《福乐智慧》的主张与中国古代圣哲们的意见是高度一致的。例如：

455　君王善良，正道直行，
　　人民的日子将福乐无尽！

这很容易使人想起《尚书·洪范》里的句子："无偏无党，王道荡荡，无党无偏，王道平平，无反无侧，王道正直。"

《福乐智慧》说：

5197　对普天下庶民要仁爱为怀，
　　对尊者和卑者都要讲究礼数。

216　对广大的庶黎要心怀仁慈，
　　要心地善良多行善功。

这里强调的正是仁爱与礼教，而仁与礼恰是中国古代圣哲们政治主张的核心。所谓"仁者爱人"(《论语》)，所谓"保民而王"，《孟子》，所谓"不学礼，无以立"(《论语》)。

如何做到仁呢？孔夫子说："克己复礼为仁"。要"修己安人，修己以安百姓"(《论语》)，"自天子以至庶人，一是皆以修身为本。"(《大学》)要君主先端正自己的品行，只有这样，才能教化百姓。所谓"子欲善则民善矣"，所谓"其身正，不令而行"。(《论语》)这就必须克制自己的情欲，要清心寡欲。"养心莫善于寡欲"(《孟子》)。

《福乐智慧》也这样劝告君主：

1963　君主应当是人间精英，
　　要品质优良，口心端正。

5209　如今你若企求万事皆善，
　　人君啊，你先该首善自身。

2111　国君怎样对待礼法，
　　庶民也效法他的习性。

5403　愿你用理智将情欲征服，
　　屈从了情欲会成为野人。

《福乐智慧》认为一个君主应该具有这样的美德：

1664　正直、知耻和善良秉性，
　　三者兼有则福乐无穷。

2170　要知足知忍，虚心谦和。
　　要恕人之过，性情文静。

2049　国君还应该谦逊大度，
　　谦逊又伴之以稳重沉静。

2324　要说真话，言而有信，

贵人食言，就会失去民心。

而这些道德要求也正是中国古代的伦理规范。所谓“仁、义、礼、智、信”，所谓“恭、宽、信、敏、惠”。所谓“温、良、恭、俭、让”。中国的古代圣贤们，也是反复劝告君主们要“居上不骄”，(《中庸》) 要“知足不辱，知止不殆”(《老子》)、说什么“人不可以无耻，耻之于人大矣。”(《孟子》) 说什么“人而无信，不知其可。”(《论语》)

《福乐智慧》强调法律的重要，要求君主制订良法，以法律治理国家。

2171　要为黎庶制订良好的法令。

2033　明主啊，你若要国祚长久，

须推行良法，保护黎民。

而《荀子·君道》篇则这样强调:“法者，治之端也，君子者，法之原也。”

《福乐智慧》说:

2032　良法如水，使万物滋生。

这又使人想起《老子》的“上善若水，水利万物而不争。”

中国古代圣哲非常强调选贤用能。所谓:“故君人者，欲安则莫若平政爱民，欲荣则莫若隆礼敬士，欲立功名则莫若尚贤使能。”(《荀子·王政》)

《福乐智慧》也强调劝告君主:

5528　要使忠义之士常在你身旁，

要远离无耻之徒免受其害。

5619　忠诚之士是人之明镜，

以他为鉴，能端正自身。

1760　如果委政于无能之辈，
　　　自己即是无能，无庸讳言。

5551　学者会给人们带来幸福，

5552　要尊重此辈，按其所求去做。

凡此等等都表明，《福乐智慧》的政治主张，实际上与中国古代圣哲们的十分一致，所谓“修仁义，伉隆高，正法则，选贤良……刑政平，百姓和。”(《荀子·王制》)

这种一致性表明优素甫·哈斯·哈吉甫有可能直接或间接地受到中国文化传统的熏陶。

那么，这位天才的诗人在写作《福乐智慧》时有可能借鉴哪些中国古代的箴言与诗歌呢！这个问题比较复杂，由于对这位学者的生平我们所知甚少，他受过什么教育，游历过哪些地方，史料阙如，难以稽考，因此很难准确地确定优素甫·哈斯·哈吉甫接触过哪些中国古代的作品。我们只能从《福乐智慧》一书与中国古代文献的相似性的比较方面进行探讨。据笔者研究，这部宏伟的长诗借鉴了下述一些著作的可能性是比较大的。

1、敦煌变文。

2、《太公家教》《百行章》这一类的中国箴言书。

3、王梵志的劝谕诗以及类似的诗歌作品。

4、《治道集》、《九谏书》、《帝范臣轨》一类的关于如何治理国家的著作。

由于中国的古籍浩如烟海，笔者的见闻有限，这种推测是否合乎实际，当然还有待于进一步的证实。但笔者认为，对《福乐智慧》与上述作品进行一些比较分析之后，是能够得出一个初步的结论的。

三、《福乐智慧》与敦煌变文

做为一部教诫性的长诗，《福乐智慧》的独创性是无可置疑的。无论在阿拉伯、波斯还是印度、中国，迄今为止，尚未发现在优素甫·哈斯。哈吉甫之前，有人写出过这种类型的宏伟诗篇。大家知道，波斯诗歌之父鲁达基写过一些格言诗，但没有长篇巨制，伟大的菲尔多西写出了宏伟的史诗《王书》，但《王书》是以叙述历史与传说为主体，虽然也有教诫性的内容，但无论形式与内容都与《福乐智慧》很不相同。印度古代史诗《摩诃婆罗多》中充满了道德教训的诗句，但也毕竟以叙述传说为主。具有教诫内容的印度诗歌还有《五卷书》、《嘉言集》等等，但主要是以寓言故事诗的形式进行说教。印度的《法句经》教诫性的格言较多，但其内容又与《福乐智慧》不太相似。像《福乐智慧》这样的作品，有简单的故事情节，以四个主要人物日出国王，大臣月圆，月圆的儿子贤明，贤明的兄弟觉醒分别象征公正、幸运、智慧与知足（或者来世）四种主要美德，以他们之间的对话作为长诗的主要部分，用以宣讲自己的教谕，从而全面地讲述治理国家和为人处世的道理，这种形式的作品可以说是崭新的。完全是优素甫·哈斯·哈吉甫的卓越的创造。中国古代文学中，长诗不很发达。最著名的抒情长诗《离骚》也没有像《福乐智慧》这样宏伟的规模。至于叙事诗如《焦仲卿妻》、《木兰诗》等，也都很短小，更不要说教诫性的长诗了。

然而在唐朝到五代时期，在中国西北部却盛行着一种文体，叫做变文。这是一种讲唱文学，属于俗文学的范畴，过去，并不为人重视。宋元以后，就逐渐湮没无闻了。直到 1899 年，在敦煌石室发现了大批经卷，其中多半是写本。这些写本中，有相当多的变文卷子，这种文学形式才得以重见天日。但是这些卷子又

多被伯希和、斯坦因等装载而去，人们很难见到全貌。此后，我国许多学者先后将这些变文卷子拍摄抄录回来，到 1956 年王重民、王庆菽、向达、周一良、启功、曾毅公几位先生将国内外公私收藏的各种变文汇编校录出版了八卷本《敦煌变文集》，人们才可以比较完整地了解这种文学体裁的情况。

敦煌变文流行的时代，大致是从 7 世纪末到 11 世纪。它的基本形式是边讲边唱，散文和韵文交替穿插。大部分变文的内容主要是劝谕性的诗歌，虽有简单的故事情节，但并不以叙事为主，主要是通过人物的对话来劝善惩恶，宣扬宗教内容或宣传道德伦理。前者例如著名的《维摩诘讲经变文》、《太子成道变文》，《目连变文》、《地狱变文》等等，后者如《舜子变文》、《董永变文》等等。其中有不少变文都是用散文连缀起来的教诫性的长诗，有宏篇巨制，例如《维摩诘讲经变文》，也有少数变文只唱不讲，不用散文连缀，是纯粹的长诗，如《季布骂阵词文》、《董永变文》、《温室经讲唱押座文》、《维摩经押座文》、《八相押座文》等。也有个别的变文虽有散文连缀，但为数很少，也可以看作是长诗。例如《无常经讲经文》。(变文中还有种种名目的区别，有变文、有讲经文、有押座文，有小赋，这些区别因与本文的关系不大，故不再区分)。

如果仔细将《福乐智慧》与这些变文加以对照，就会发现二者之间有不少相似之处。首先是都有简单的故事情节，再就是叙事都比较简洁。而以人物的对话做为作品的主要部分，三是以劝谕、教诫性的内容为其主题。它们的主要区别在于《福乐智慧》是长诗，不夹杂散文。变文中虽也有不夹杂散文的长诗，但形制较小，没有《福乐智慧》那么宏伟。此外，到目前为止，也未发现采用以人物象征某种美德的手法的变文。但尽管如此，许多变文毕竟可以看作是一种教诫性的长诗。与《福乐智慧》在形式上最为接近。

值得注意的是，许多变文所劝谕的内容也与《福乐智慧》有相似之处。例如，在《福乐智慧》一书中有大量感叹人生无常的诗句。

1396　生命好似梦幻，毫无踪影，
无论你是奴隶抑或是帝王。

6481　多少圣哲、贤士曾来人世，
都不曾永生而溘然长逝。

6442　那为财富而你争我夺者今日安在?
财富留在人间自己却已逝去。

6443　那聚敛了锦缎之人今日安在?
带进坟墓的仅仅是两块白布。

6444　那一味贪求土地之人今日安在?
被黄土所掩埋，万事已毕。

6521　伤哉！青春消失了，好似行去，
生命流逝了，迅如疾风。

6529　我本来有个玫瑰般的红颜，
如今却像番红花枯黄凋零。

6530　麝香般的乌发落满了白霜（龙脑香），
满月般的面庞布满了皱纹。

6554　这虚幻的世界像轻风一样飘忽，

我却在这尘世上昏昧不醒。

而在变文中类似的诗句也是很多的:

从前已过人间事，隐影思量梦一般。
现在荣华如似电，未来虚幻不堪现。
中秋八月演朝露，滴滴如珠草上悬。

《金刚般若波罗密经讲经文》《敦煌变文选》中华书局 1956 年 444 页。

一世似风灯虚没没,百年如春梦苦忙忙。
心头托手细参详，世事从来不久长。
遮莫金银盈库藏，死时争岂为君将。
红颜渐渐鸡皮皱，绿鬓看看鹤发苍。

《无常经讲经文》同上书 663 页。

富贵骄奢终不久，笙歌恣意未为坚……
任你奢华多自在，终归不免却无常。

《频婆娑罗王后宫綵女功德意供养塔生天因缘变》。同上书 765 页。

此外，像论述各种善行善德的内容，变文与《福乐智慧》相类似的诗句也是很多的。这里就不一一列举了。

我们很难断定，优素甫·哈斯·哈吉甫是否直接间接地接触到这些变文，但如果考虑到当时敦煌与新疆各地密切的文化往来，并且变文这种文体也曾在新疆流行（敦煌就发现有《于阗王和尚阿弥陀讲经文》编号斯 6551)，就不能排除博学的优素甫·哈斯·哈吉甫接触到这些作品的可能性。

四、《福乐智慧》与《太公家教》等中国箴言书

如果从道德伦理观念，行为规范，习俗礼仪处世经验等方面来考察，《福乐智慧》与中国古代的《太公家教》、《百行章》这些箴言集的内容最为相近。

《太公家教》是中国古代的一部箴言集。绝大部分是四字一

句的韵文，也间有一些六言的对句，七言以上的句子极少，全书500多句2 300余字，内容主要是道德伦理礼仪方面的教诫和一些为人处世的道理。从中唐到北宋，此书在中国尤其是在中国西北部流传得极为广泛，是当时最通行的一种儿童启蒙读本。宋朝以后，此书还不断被辽、金、高丽、满洲等各少数民族的儿童采用为课本。但11世纪以后，由于《三字经》、《百家姓》的出现，逐渐取代了《太公家教》，因此，南宋以后，此书在中国内地就亡佚了。直到本世纪初敦煌石室的发现，才使此书重为人知。

据王重民先生调查，敦煌石室所藏的《太公家教》写本卷子为数极多，现藏巴黎国家图书馆的有22种，伦敦大英博物院藏有12种，另有罗振玉藏一种，影印收入《鸣沙石室佚书》第四册，这还不包括流传在各私人收藏家手中的写本，由此可见，在当时的中国西北地区此书确实流传极广。

不仅如此，《太公家教》还被翻译为各种少数民族文字。钱大昕《元史·艺文志》中小学类有女真字《太公书》即《太公家教》，1654年，阿什坦将此书译为满文刊行。这时汉文本已久佚，他可能是从女真文或别的少数民族文字译出的。此书是否有回鹘文、粟特文译本，目前不得而知，笔者认为很值得从新疆出土文献中进行一次检索。

显而易见，如果阿·迪拉恰尔的优素甫·哈斯·哈吉甫通晓汉语的推测能够成立，那么他必然地首先就应该接触到《太公家教》。而且由于此书有女真文译本，所以也可以称作是秦国贤者的箴言。

《太公家教》一书收集了大量的古代箴言与谚语。内容丰富而博杂。其中既有儒家的言论，也有法家的思想，它杂采了许多古籍，有些语句出自《论语》，如“人无远虑，必有近忧”，“食无求饱，居无求安，”“三人同行，必有我师”，“己所不欲，勿施于

人”等等，有些语句出自《礼记》如:“年长以倍，则父事之，十年以长，则兄事之”等，有些句子出自《荀子》，如“蓬生麻中，不扶自直”等等。但是更多的是民间的谚语，如“勤是无价之宝，学是明月神珠”。“凡人不可貌相，海水不可斗量”等等。从文化学的角度看，此书十分重要。因为它反映的不是哪一位古代哲学家，思想家的思想，而是流行于人民群众中的一般社会意识，包括道德伦理观念，行为规范，生活礼仪，处世经验等。它比起那些圣哲们的著作更足以代表中国文化传统，而中国文化传统也许正是通过类似《太公家教》这一类著作渗入群众心理，并且渗入各少数民族之中，很值得研究。

如果我们把《太公家教》中的训诲与《福乐智慧》进行比较，就不难看出二者之间的惊人的一致与相似。我们现在略举一些例子对照一下。

《福乐智慧》非常重视知识和智慧，强调人们应勤奋学习，努力求知:

154　谁若有了智慧，谁就受到尊崇；
　　谁若有了知识，就能获得高位。

209　每说一句话，你都该借助于学问，
　　须知人的高贵全在于知识。

260　世上还会有什么比知识珍贵，
　　一个人要是没有知识，将是奇耻。

4021 人非生而英明，是学而后成；
　　话非生来会说，是学而出名。

我们再看《太公家教》的训诲；

勤耕之人，必丰谷食，勤学之人，必居官职。

明珠不莹，焉发其光？人生不学，言不成章。

行来不远，所见不长，学问不广，智慧不长。

博学之家，必有君子，人生不学，费其言语。

勤是无价之宝，学是明月神珠。

积财千万，不如明解一经；

良田千顷，不如薄艺随躯。

《福乐智慧》认为慎言是重要的美德：

167　愿你收敛舌头，莫损了牙齿；

愿你语言谨慎，莫丢了性命。

4643　如果你想幸福永享一生平安，

慎言即是妙药灵丹。

4302　闲言好比冷风，能伤害人心；

被你伤了心的人会要你性命。

6118　你应抑制自己，莫追求欲念；

要学做哑巴，莫讲他人闲言。

4062　听到的话装作没有听见，

看到的事装作没有看见。

这些劝诫在《太公家教》中是这样说的：

言不可失，行不可亏，身须择行，口须择言，

慎其言语，整其容貌，敬慎口言，终身无苦。

含血损人，先恶其口，十言九中，不语者胜。

见人善事，必须赞之，见人恶事，必须掩之。

闻人善事，乍可称扬，知人有过，密掩深藏。

《福乐智慧》教诲人们要过有道德的生活，要知足、知耻、

正真、诚实、勤勉、宽厚、仁慈、善良。这样的诗句很多，很难一一列举，如：

1661 秉性善良，人人喜爱，
行为正直，受人尊敬，

2232 谦恭之人，受人爱戴，
横暴之人，不得人心。

2290 应该知足，绝不可贪财，
贪婪者再富也贪得无厌，

2001 人中的精英是知耻之人，
知耻之人是人中的好汉。

2235 既心口如一，又行为端正，
知耻、仁惠，为人真诚。

2237 勤勉、谨慎又忠心耿耿，
代人理财要心地纯正。

像这样的论述充满全书，而《太公家教》也同样重视品德的完美。它教导人们：

仁慈者寿，凶暴者亡。行善获福，行恶得殃。

修身慎行，恐辱先人。己所不欲，勿施于人。

导之以德，齐之以礼。身有德行，人必称传。

敬上爱下，汎爱尊贤。食无求饱，居无求安。

事君尽忠，事父尽敬。宽则得众，敏则有功。

《福乐智慧》中劝诫人们不要贪财，不要作恶，不要酗酒，不要好色，不要动怒，不要欺凌他人。

1143　贪求财富而无餍之人，
临死而悔悟，于事何益。

1148　善良人啊，切莫作恶，
用你的言行多兴善举。

2652　无论你多么机智聪明，
嗜酒贪杯会毁了事情。

4523　男儿中有多少勇敢的好汉，
只因了女人而丧命倒毙。

332　生气和动怒是人的大敌，
会使你身心受苦变得消瘦。

334　脾气一来，有知会变为无知，
肝火一动，会把理智赶走。

而《太公家教》中也同样劝诫世人：

财能害己，必须畏之，酒能败身，必须戒之，
色能置害，必须远之，忿能积恶，必须慎之。
他财莫取，他色莫侵，他强莫触，他弱莫欺。

《福乐智慧》认为做人必须知恩报恩，以德报德：

1597　谁若对你付出了辛劳，
你应该对他加倍地报偿。

1598　谁若不知道报人的恩德，
他就和蠢牛没有两样。

1690 人对你有义，你应对人有情，
人对你有情,你应对人有义。

以德报德是人之常情，
有情有义，留芳百世。

《太公家教》也同样重视这一点：

得人一牛，还人一马，往而不来，非成礼也。
知恩报恩，风流儒雅，有恩不报，岂成人也。

《福乐智慧》这样论述交友之道：

884 假如好人与坏人厮混，
好人会沾染上坏人的习性。

885 假如坏人与好人为伍，
他将会找到善德的明灯。

886 人之所以变好或是变坏，
还可从他的交往找到原因。

4196 世上的事物都群聚而行，
真是物以类聚，人以群分。

4217 无奢望之人，可与之交友，
放心交往，你不必担忧。

4248 无论在欢乐或忧患之中，
好朋友事事都对你有用。

4186 要多多结交朋友伴侣，

朋友多的人多有美誉。

《太公家教》也同样重视交友，同样认为人的交往对人的品质会发生重要影响。其这样训诲人们：

近朱者赤，近墨者黑，蓬生麻中，不扶自直。
近佞者谄，近偷者贼，近愚者痴，近圣者明，
近贤者德，近淫者色。近庖者臭，近兰者香，
近愚者暗，近智者良。居必择邻，慕近良友。
人无良友，不知行之得失。贱莫与交，贵莫与亲，
恶人同会，祸必及身。

《福乐智慧》认为人的品德智慧与家庭教育有密切关系，多次劝告人们要严格管教子女，并且专门写了一章论教育子女的内容：

1486　父亲、母亲是子女之因，
子女的好坏，父母是根源。

1491　要严加管教，莫将他放纵，
严教的孩子，福禄双全。

1493　从小要教给孩子知识。
幼年学会知识，则成就在前。

1495　小时候子女学会了什么，
到老年记忆中不会磨灭。

4506　要教授给子女知识和礼仪，
今生和来世他们都会获益。

4508　要传授给儿子品性和技艺，

凭借本领他会把财富聚积。

4510 女大待嫁时切莫让她久居家里，
否则，无病无灾，你也会悔恨而死。

4514 莫放陌生人进宅，莫让女人出去，
街巷的陌生目光，会诱惑她迷失道路。

4517 莫使女子与男子饮食同席，
杂居一处，便会败坏规矩。

2574 与其生下不孝的逆子，
不如遇到忠心的臣仆。

3003 有益的奴仆胜过自己的儿子，
无益的儿子和敌寇无异。

《太公家教》则这样讲述这些训诫：

欲知其父，先视其子，欲作其木，视其文理。
养男不教，为人养奴，养女不教，不如养狗。
少而学者，如日出之光，长而学者，如日中之光，
老而学者，如日暮之光……
男年长大，莫任好酒，女年长大，莫任游走。
丈夫好酒，揎拳捋肘，行不择地，言不择地，……
女人游走，逞其姿首。男女杂合，风声大丑。
明君不爱邪佞之臣，慈父不爱无力之子。
慈父不爱无力之子，只爱有力之奴。

显然二者之间是非常相似的。这种相似之处非常多，不胜枚举。

《福乐智慧》深恶邪佞之人的谗言，备举了谗言的危害：

5859 你知道，君王若是对谁亲近，
人们的诋毁会接踵而至。

5863 无论多么不信谗言的男儿，
谗佞者一旦插足，会改变态度。

5864 无论多么理智、清醒的帝王，
谗佞者一旦近身，会蒙受损失。

5884 倘若不能将善良与邪恶分清，
怎么能成为至尊的一国之君？

而《太公家教》也同样谴责谗言：

以法治人，人即得治，治国信谗，必杀忠臣，
治家信谗，家必败亡，兄弟信谗，分别异居，
夫妇信谗，男女生分。

《福乐智慧》这样论述人的举止和礼仪：

4153 世上有尊敬贵人的礼仪，
贵人到来时，你须得起立。

小人倘对贵人相敬以礼，
贵人也会把小人抬举。

4111 莫要指手画脚盛气凌人，
莫要交叉双手，失去体统。

4053 倘若和国王面对面在一起，
要侧耳恭听，眼望着脚底。

4113 宫殿上不可咳嗽吐痰，
无礼的举止惹人生厌。

4594 不论你去赴何种筵席，
都要温文尔雅，绰有礼度。

4580 席间应对生客多加关照，
时刻留意有无足够的菜肴。

4596 倘若伸手摄食者地位比你高，
理应谦让，须知这是礼貌。

4598 莫向别人面前的食物伸手，
选用面前的食物便已足够。

4599 切莫在席间抽刀剔啃骨头，
既莫虚与客套，也别狂啖无休。

4116 尊长者如果讲叙事情，
你莫要插嘴，应侧耳恭听。

4101 问时回答，唤时入见，
稳健持重，以求平安。

4563 切莫要满足欲念的需要，
欲念得逞时，主人会被吞掉。

4104　抑制你的眼睛，抑制自身，
这样的人才能受世人尊敬。

《太公家教》也同样注意礼仪，要人们“道之以德，齐之以礼”。而且详细地叙述了许多礼仪。

路逢尊者，齐时敛手。尊人之前，不得唾地。
尊人赐酒，必须拜受，尊者赐肉，骨不与狗。
尊者赐果，怀核在手，若也弃之，为礼大丑。
不得唾涕，亦不漱口，忆之莫忘，终身无咎。
与人共食，慎莫先尝，与人同饮，莫先杞觞，
路逢尊者，侧立其旁，有问善对，必须审详。
食必先让，劳必先当。知过必改，德能莫忘。
欲防外敌，先须自防。

《福乐智慧》教导人们要热情款待客人：

4219　倘若想得到人们的欢心爱戴，
不可吝惜财物，要待人和蔼。

4222　施人衣食要慷慨大度，
对人态度和蔼，语言甜密。

4246　饮食应烹调得清洁味美，
让宾客们吃得津津有味。

4649　不分挚友、家族、亲疏远近，
一并邀请，酬答其情份。

4664　一类人一经邀请便应邀而赴，
给什么吃喝，都吃饱喝足。

4665　然而他们却从不宴请别人，
家中的食物全部独吃独吞。

4667　还有一些凡宴请均敬谢不敏，
同时也不邀请别人做府上嘉宾。

4668　这种人不是活物乃是僵尸，
切莫与这种人交往，生活在一起。

《太公家教》则这样教导人们应该好客：

侧立齐听，厚待宾客。侣无亲疏，来者当受，
合食与食，合酒与酒，闭门不款，还同猪狗，……
款客不贫，古今实语……闭门不款，不如狗鼠。

另有，《福乐智慧》中说：

4185　有功者奖励，有罪者惩处，
莫放任他们，要严加督促。

《太公家教》中就有："功者可赏，过者可诛。"

《福乐智慧》中有：

3046　不惜金银可招来勇士，
你若悭吝，勇士就会失去。

《太公家教》中就有："重赏之下，必有勇夫。"

不仅这些内容相似的地方很多，而且有些诗句从表述上看也是非常相似的。例如《福乐智慧》中有这样的语句：

3564　这世界对你是张无形的网，
其间的财富是捕捉你的诱饵。

3565　昏昧的人贪得无厌，
怎么不落入它的罗网。

3567 不见捕鸟人，但见诱饵。
像妖冶的少妇诱你爱慕。

倘若你昏昧贪婪，性情急躁，
尝到了诱饵，当即把你逮住。

3572 到时你悔恨又有何用，
你的行为，岁月可以作证。

这很容易使人想起《太公家教》中这样的语句：

罗网之鸟，悔不高飞，吞钩之鱼，恨不忍饥。
人生误计，恨不三思，祸将及己，恨不忍之。

以上列举的《福乐智慧》与《太公家教》中的内容相似之处的比较，在于说明两书中宣传的道德伦理与处世教谕中具有明显地相似性和一致性。这种一致性与相似性如果解释为偶然的巧合，似乎有些过于巧合了。由此推测优素甫·哈斯·哈吉甫很可能接触过《太公家教》或者是此书的某种译本。

与《太公家教》类似的著作，还有《百行章》，这是唐朝杜正伦撰写的一部箴言书。《唐书·艺文志·儒家类》中有杜正伦《百行章》一卷。宋代《秘书省续编到四库阙书目》类书类中，有《百行草》一卷，此草字当即章字之误。此后再不见著录。大概从宋代以后即已亡佚。敦煌发现的《百行章》写本今存巴黎图书馆的有三种，编号为伯 3306、伯 3176、伯 3053，笔者未遑查阅，仅见罗振玉《贞松堂西陲秘籍丛残》影印本，该写本仅存第 6 章到第 47 章。但就从这些章节也可以看出它与《福乐智慧》的思想相当一致。

《百行章》也是一部箴言集。作者杜正伦，《旧唐书》卷七十，《新唐书》卷一百零六有传。但未谈及此书。据《敦煌古籍叙录》称，此书卷端有《进书表》。可见曾进呈皇帝。其中说：

臣察三坟廓远，谁晓其原，五典幽深，何能览悉。

……故录要真之言，合为百行章一卷。

并谈明此书的写作目的在于普及道德伦理常识，用以教化百姓[9]。

此书的内容大旨，与《太公家教》相似。但更多地强调怎样做一个忠臣贤臣。因此，它与《福乐智慧》中论述为臣之道的内容具有明显的一致性。

为了简省篇幅，这里姑举数例，略见一斑。

《福乐智慧》与《百行章》都强调臣子对君主应该忠诚、敬畏、勤勉、谨慎、廉洁。《福乐智慧》中说：

2570 臣仆必须对国君忠诚，
悉心效力，勤勤恳恳。

2572 忠诚之人，不谋私利，
一心为国君谋取利益。

656 君王顾盼你，你该诚惶诚恐，
你若无畏惧之心，他会施以威怒。

4052 要检点自己，举止端正，
要心口正直，言语谨慎。

4040 手脚勤快，办事要虔诚，
察颜观色，要耳聪目明。

4043 一行一止或禀报事情，
要有礼度，要合乎规程。

4058　禀奏时应该垂手屈膝，
态度和蔼，彬彬有礼。

4059　此时切不可左顾右盼，
要显得敬畏，聆听君王旨意。

4060　君王问你，要如实回禀，
君王的命令要认真执行。

2442　知足者办事不受贿赂，
侍臣受贿，国君会成为笑柄。

2611　贪婪者不能克制自我，
贪婪者不宜担任使臣。

《福乐智慧》中充满了这一类的语句，《百行章》也同样强调这些内容：

存忠立孝，不可轻移，恭敬思勤，无疑辄改，清平严慎，
恒怀在心，节义廉政，不容离己。（常行章第14）
居官之体，忧公忘私，受委须达，执事有功，
必须夙夜匪懈，以邀荣名。（勤行章第10）
入公门，敛手行，而在公庭，鞠躬而立。
到尊者，卑辞而言，……终日畏天惧地怕君者，是为恭行。（恭行章第9）

言辞理定，务在敦明，君王问答，循实以陈。（缓行章第29）

立身终始，慎之为大，若居高位，即须慎言，
言出患入。言失身（危）。（慎行章第21）
在公及私，莫宽慢，勿轻言，箴诳语，（戒）虚谈。（严行章

第 20)

事君之道察其颜色，……君颜色若改，必有不安之事（察行章第 41)

在官之法，心平性正，请勿纳贼，……进退非直，

于身危险。(平行章第 19)

为人之法者，贵存德义，君家理治，每事无私。(义行章第 16)

居官在职，清雅其本，……浊滥之官，何以称誉。(清行章第 18)

临财不争，则无耻辱之（事?)，对食不贪，盖是修身之本。(廉行章第 17)

《福乐智慧》论述了君主应纳忠谏，臣子要敢于直言：

5282　国君若是不良会败坏天下，

如果无人谏阻，便迷途忘返。

5774　直言难免粗鲁，辛辣难咽，

咽下去，它便会带来好处。

4141　倘若你做谋臣，要多出计谋，

国君倘有失误，要指明道路。

《百行章》则这样说：

明君受谏，圣化无穷。不纳忠言，国将危败。

赤心于君者，不可枉戮，直谏其至者，不可滥诛。(爱行章第 22)

为臣进谏，托命存邦。必须犯颜，丧身全国，

谗言易进，忠语难陈。

《福乐智慧》教训人们不要贪财，不要酗酒，不要好色，不要奢侈，不要愤怒，要慎言，慎行。《百行章》也同样劝诫人

们:

财能害己，酒能败身，色能尽命，奢能招祸，

浮薄之事，并宜去之。(近行章第 42)

言须三思，勿轻出口，行须三思，勿从滥友。(思行章第 25)

两书内容相似之处还有很多。《福乐智慧》讲人要守信用。

2039 食言之人，反复无常，
无常之人，危害人民。

2041 言而无信者危害他人，
危害他人者，即是畜性。

《百行章》则说:“一言之重，出岳无移，一信之亏，轻于尘粉……车因轮转，人凭信立。”(信行章第 15)

《福乐智慧》讲人应该俭朴，要量入为出:

1325 家中的用度，要量入为出，
一言一语要合乎你的身份。

1288 你若不会理财，用非其所，
财物将会匮乏，使你拮据汗颜。

《百行章》则说:“藏如山海，用之有穷，……剑者恒足，丰者不盈。在公及私，皆须支度，事君养亲，莫过此要。”(俭行章第 11)

《福乐智慧》讲人应该施舍穷人，赈济百姓。

1192 愿你舍施钱财，使穷人得食，
财物会抛弃你，你该把它散尽。

4469 此外还有一贫如洗的百姓，
你要为他们施舍，多举善行。

《百行章》则说:“富贵在身，须赈恤饥寒。(义行章第 16)
“家富思贫，念其饥馑。”(思行章第 25)

《福乐智慧》认为人不能贪食，贪食有害于健康:

4772　美味佳肴是口腹的享受，
追求口腹享受的人无异于马牛。

4674　疾病伴随着食物入口，
它催你衰老而不得长寿。
你要节制食欲，以免染病，
须知疾病会使你红颜凋朽。

4615　病从口入，饮食要知节，
抑制你的胃口，少吃少喝。

《百行章》则说:“争财必有灭身之祸，贪食刻招身毁之败。”(廉行章第 17)

“养身之道，便须慎食，(饮食不节)，能损其躯。”(慎行章第 21)

《福乐智慧》与《百行章》相似的内容还有很多，例如国君应该辨别忠奸，对有才能的人要量才录用，人应勤学，追求知识，应懂得礼法，敬事尊长，爱护百姓等等，这里就不再一一列举了。

综如上述，在道德伦理观念，行为规范，生活礼仪、处世经验方面，《福乐智慧》与《太公家教》、《百行章》这一类中国古代箴言集有着明显的一致性。而这类汇集格言谚语的书，在唐宋之际非常盛行，敦煌发现的还有《新集严父教》，现藏伦敦大英博物院，编号为斯 4387，这部作品与《太公家教》内容大同小异，不过它用的是五言韵语。例如:“家中所生男，常依严父教，养小切须教，逢人先作笑，礼在则须学，寻思也大好。”[10] 这类

作品，还有巴黎国家图书馆藏的《开蒙要训》编号伯2578。[11] 而且，《开蒙要训》在新疆吐鲁番还有出土实物，可见这类书确曾传入新疆。

五、《福乐智慧》与王梵志的劝诫诗

从隋唐之际开始，中国民间就广泛流传着许多具有劝诫内容的通俗格言诗，劝谕诗，最著名的通俗劝谕诗人便是王梵志。

王梵志的生平很神秘，他大约是7世纪的人，但是8世纪到11世纪，他的诗歌的流传似乎更加广泛。晚唐的寒山、拾得等著名诗人都仿效他，宋代的大诗人苏轼、黄庭坚也都写过王梵志体的诗。但南宋以后，王梵志诗便大都亡佚了。直到从敦煌石室发现了大量的王梵志诗的写本，他的诗才重新引起人们的注意。敦煌发现的王梵志诗的写本，也和敦煌的其它经卷一样，散布在世界各地。1983年中华书局出版了张锡厚的《王梵志诗校辑》，是一个搜罗较完备的本子，存诗330余首。但仍然不是全貌。该书附编中有《敦煌写本王梵志诗著录及解说》一文，介绍了现存各写本的情况。由这些著录表明，现藏伦敦、巴黎、列宁格勒等地的写本便有30余种之多，可见王梵志诗当时在中国西北地区流传之广泛。

王梵志诗的内容，大抵是关于道德、伦理、礼仪、处世经验等方面的教诫。其大旨在于劝善惩恶，所谓“恶事总须弃，善事莫相违”(246) [12] 。许多诗的宗教色彩很淡，甚至完全没有宗教色彩，有些作品还指斥当时宗教的腐败。日本学者入矢义高曾指出:“这些诗全是处世训，是生活上的处世心得与伦理关系……不但全然不带佛教色彩，而且没有折衷的形式。”[13] 这一见解是非常正确的。确实，王梵志诗的内容与《太公家教》十分相似，因此，它与《福乐智慧》的内容也是很一致的。

和《太公家教》、《福乐智慧》相似的内容在王梵志诗中触目皆是，不烦枚举。

王梵志诗也赞美知识与学问：

世间何物贵！无价是诗书。
了了说仁义，愚夫都不知。(386)

黄金未是宝，学问胜珠珍，
丈夫无伎艺，虚沾一世人。(182)

王梵志诗也告诫人们慎言慎行，知足忍耐：

欲得于身吉，无过莫作非，
但知牢闭口，祸去阿宁来？ (189)

得言且莫说，有语不须传，
见事如不见，终身无过愆。(215)

见恶须藏掩，知贤唯赞扬，
但能依此语，秘密立身方。(191)

莫言己之是，勿说他人非。(507)

遇事倘能忍，能忍最为难。(401)

王梵志诗也强调要有恩必报：

负恩必须酬，施恩慎勿色。
索他一石面，还他十斗麦。(123)
得他半匹练，还他二丈帛。

知恩须报恩，有恩莫不报。(221)

王梵志诗也告诫人们不要贪财，不要好色，不要酗酒，不要

吝啬……

世间难割舍，无过财色深，
丈夫须远命，割断暗迷心。(226)

巡来莫多饮，性少自须监。
勿使闻狼狈，教他诸客嫌。(180)

布施生生富，悭吝世世贫。
若人苦悭惜，却却受辛勤。(237)

王梵志诗也同样重视择善而交，远离恶人。

结交须择善，非识莫与心。(202)

恶人相远离，善者近相知。(203)

王梵志诗也有大量的关于礼仪的训诲:

主人相屈至，客莫先入门，
若是尊人处，临时自打门。(173)

尊人同席饮，不问莫多言，
纵有文章好，留将余处宣。(179)

坐见人来起，尊亲尽远迎，
无论贫与富，一概总须平。(181)

这些诗句显然与《太公家教》十分类似，也与《福乐智慧》的训诲是一致的。只要与本文第四部分所引述的诗句稍稍对照，就可以明显地感觉到二者的相似性。再略举数例，将王梵志的诗句与《福乐智慧》的诗句做点比较:

在论及教育子女时，《福乐智慧》这样说:

1493　从小要教给孩子知识，

幼年学会知识，则成就在前。

1494 莫疼惜子女，要用棍棒，
棍棒能把子女教成学者。

1220 若是儿子得不到严教，
莫指望他成材，会成废品。

4506 要教授给子女知识和礼仪，
今生和来世他都会获益。

4507 女大当嫁，男大当娶。
有福之人啊，愿你一生无忧无虑。

王梵志诗则这样表述这些内容：

养子莫徒使，先教勤读书。
一朝乘驷马，还得似相如。(182)

养儿从小打，莫道怜不答，
长大欺父母，后悔定无疑。(185)

儿小教读书，女小教针补，
儿大与娶妻，女大须嫁去。(078)

《福乐智慧》谈到父母抚育子女的辛苦，儿女不应忘记：

1164 为子女操心好似无底的大海，
子女使父母的红颜凋枯。

1165 谁若是有了妻子儿女，
岂能在夜晚酣眠安息。

1166　父亲为了儿女瘦骨嶙峋，
子女却往往把父亲忘记。

3384　你为儿女操碎了心肠，
知道父母之心的又在何方！

3387　对有子女之人应当怜悯，
有子女之人把苦药吞饮。

3389　坏儿女在父母死去之后，
当即把他们忘得一干二净。

王梵志诗也同样讲述了上述内容：

只见母怜儿，不见儿怜母，
长大取得妻，即嫌父母丑。(043)

父母生男女，摩娑可怜许，
逢着好衣食，纸裹将来与。(044)

人间养男女，直成鸟养儿，
长大毛衣好，各自觅高飞。(248)

父母怜男女，宝爱掌中珠，
一死手遮面，将衣即覆头。(271)

父母是冤家，生一忤逆子，
养大长成人，老来不得使。(279)

《福乐智慧》说：

1506　晚上要迟睡，清晨要早起，

　　晚睡早起之人多有福气。

王梵志诗也是这样说：

夜眠须在后，起则每须先，

家中勤检校，衣食莫令偏。(156)

《福乐智慧》说：

4116　尊长者如果讲叙事情，

　　你莫要插嘴，应侧耳恭听。

王梵志诗也这样说：

尊人共客语，侧立在旁听，

莫向前头闹，喧乱作鸦鸣。(163)

《福乐智慧》说：

1313　民间的动乱，要远远躲避，

　　切莫参与愚民的纷争。

王梵志诗则说：

逢争不须看，见打莫前围。(218)

《福乐智慧》说：

3431　谁若将你责骂，你应将他赞扬，

　　他行为粗鄙，你却高尚。

王梵志诗则说：

恶人相触忤，被骂必从饶。

喻如园中韭，犹如得雨浇。(296)

《福乐智慧》说：

4280　倘若你想求得他人的喜欢，

　　要心口如一，蜜语甜言。

4281　倘若你想受到人们敬重，

　　那你就得先把他人尊敬。

王梵志诗则说：

敬他还自敬，轻他还自轻，
骂他一两口，他骂几千声。(121)

敬他保自贵，辱他还自受。
你若敬算他，他还敬算你。(124)

《福乐智慧》说：

2805　借什么东西要按时归还，
　　再要张口别人会送到手边。

王梵志诗说：

借物莫教索，用了送还他，
损失酬高价，求嗔得也摩？(192)

《福乐智慧》说：

2806　做生意要讲和气公道，
　　缺什么东西定能找到。

王梵志诗则说：

经纪须平直，心中莫侧斜。
些些微取利，可可苦他家。(236)

《福乐智慧》与王梵志诗的内容最为相似的是他们对人生无常、死亡必至的感叹，以及由此得出的处世态度。

《福乐智慧》用大量的篇幅讨论死亡。慨叹人生无常，因此谴责贪婪，吝啬，主张人要知足，要及时享用自己的财富。

1134　死亡对生灵是一道大门，
　　众生都有进去之时。

1135　生命是何物，死亡是何物？
　　我从何处而来，又向何处而去？

1136 既有死亡，我为何而生？
既有悲愁，我为何笑语？

1182 世上的事物都有法制服，
唯独对死亡束手无策。

1202 世界好比逆旅，世人都是过客，
世界又像妖龙，胃口老填不满。

1465 世界是往者，它已离去，
死神是来者，它将临近。

1471 尽管你长命万岁，总有尽时，
最后的归宿是墓室一间。

1524 躯体的住所是壮丽的房屋，
灵魂的住所是漂亮的躯体。

1196 钱财对死亡毫无用处，
知识和智慧挡不住死亡。

1197 要是钱能买通死神，
世上将不会有死去的帝王。

4819 无论你是乞丐，还是富翁，
流逝的岁月一样将你的生命吞噬。

4820 尽管你地位显赫，声名卓著，

你的归宿终究是一杯黄土。

这些思想也同样反映在王梵志的诗中:

世间何物平，不过死一色，
老小终须去，信前业道力，
纵使公王侯，用钱遮不得。(062)

有生皆有灭，有始皆有终。
气聚则成我，气散即成空。(099)

一身无本利，四大聚会同，(四大指地、水、火、风)
直似风吹火，还如火逐风。
风强火炽疾，风疾火愈烘，
火风俱气尽，星散总成空。(081)

此身如馆舍，命似寄馆客，
客去馆舍空，知是谁家宅。(295)

身如内架堂，命似堂中烛，
风急吹烛灭，即是空堂屋。(063)

人生能几时，朝夕不可保，
死亡今古传，何须愁此道。(141)

我昔不生时，冥冥无所知，
天公强生我，生我复何为?(296)

你道生时乐，我道死时好，
死即长夜眠，生即缘长道。(060)

万宝不赎命，千金不买年，
有生即有死，何后复何先。(088)

人纵百年活，须臾一日死……
轮回变动急，生死不由你。(250)

显然，优素甫·哈斯·哈吉甫与王梵志都认为人生短促，命运无常，死亡随时威胁着每一个人的生命。人生不过是一次旅行，死亡才是人的归宿。人的肉体无非是个躯壳，像一间临时的住所，人的魂只是来此肉体暂住。世间一切人无论贵贱贫富，都不可能逃脱死亡。因此，他们也就都认为人活在世上贪婪悭吝，聚敛财富就是愚昧，是毫无意义的。人应该把自己的财富舍弃，用于花费和施舍。《福乐智慧》中说：

1422　昏昧人积攒了金银财宝，
却不想想能否品尝它的味道。

当你发了财，百事如愿，
你生命已尽，魂飞九霄。

1738　一切辛劳全为了衣食，
敛而不用，临死而悔恨。

1739　这一切全是无知者的行径，
无知者活着，无异于畜牲。

3923　谋取正当财富，自己享用，
又为饥寒者把衣食提供。

3926 倘若获得财富而不知享用，
那就会成为负担，格外沉重。

5291 死神降临，财富尽留身后，
儿女会用于不义的勾当。

5299 喂，贪得无厌的悭吝之徒，
趁死神未到，快把财物舍弃。

5300 一旦死神来临，财富终归无益，
一切归于他人，你有何乐趣！

王梵志诗也有同样的主张：

身是有限身，程期太剧促。
纵有百年活，徘徊如转烛，
憨人连脑痴，买锦妻装束，
无心造福田，有意事奴仆，
只得暂时劳，旷身入苦海。(016)

官职莫贪财，贪财向死亲，
得即浑家用，遭罗唯一身，
法律刑名重，不许浪推人，
一朝囹圄里，方始忆清贫。(149)

人生一代间，有钱须吃着，
四海并交游，风光亦须觅。
闻身强健时，多施还须吃。(067)

吾在惜不用，死后他人财。(073)

愚夫痴梳梳，常守无明窟。……
贮得满屋金，知是谁家物？(154)

不思身去促，能贪无限财，
生平惜不用，命尽如粪堆。(258)

王梵志诗与《福乐智慧》都认为人最宝贵的是生命，有限的人生很短促，不应当成为追逐财富的奴隶，而应该知足，行善，为来世的幸福，早做准备。

《福乐智慧》说：

1386　世人好比过往的商旅，
不会在站口上逗留久停。

1398　白天是一步，夜晚是一步，
一步步走向死亡，红颜凋零。

1390　今生是一站，坟墓是一站，
离开坟墓，下一站是来生。

1408　今世的财富好比是盐水，
你越喝越渴，滋润不了舌根。

1438　追求享乐会当情欲的俘虏，
若做了俘虏，要力求脱身。

5384　细想起来，这全都是贪欲，
欲壑焉能有填平之时。

4585 知足者说些什么，请听，
知足乃是富足之本。

5388 贪婪之徒纵有财富也无益处，
知足者啊，愿你怜悯贪婪之人！

5389 贪婪者占有全世界犹嫌不足，
知足者在福乐中度过一生。

3614 你享用的是珍馐美味，
我却满足于小米麸皮。
吃饱后晚上同样安眠，
我的日子也照样过去。

1445 你即将迁徙，要粮草先行，
有用的带走，无用的抛弃。

5254 今生乃过往之物，决不会久驻，
你积下的善德却不会消失。

王梵志诗也如此劝谕世人：

世间何物贵？只有我身是，
不见好出生，衣食谷米贵，
广贪长命财，缠绳短命鬼，
放顽邻里行，元来不怕死。(036)

闻强选功德，吃着自身荣，
智者天上去，愚者入深坑。(058)

说钱心即喜，见死无不愁，
广贪财色乐，时时度日休。
平生不造福，死被业道收。(071)

积善必余庆，积恶必余殃。(751)

吾有十亩田，种在南山坡，
青松四五树，绿豆两三棵，
热即池中浴，凉便岸上歌，
遨游自取足，谁能奈我何？(136)

以上这些例子可以看出，《福乐智慧》所反映的道德伦理观念和处世经验与王梵志的劝谕诗是很相似的，《福乐智慧》的散文体序言说该书用马秦国学者的诗歌装饰而成，只要这种说法是事实，那么我们有理由推测，王梵志的诗以及类似的梵志体诗歌，很有可能曾为优素甫·哈斯·哈吉甫所借鉴。

六、《福乐智慧》与《治道集》、《九谏书》等政治著作

《福乐智慧》用相当多的篇幅论述如何治理国家，有大量对君主与大臣的劝谕，明白地反映了诗人优素甫的政治主张。前文已经引述了许多诗人对君主的劝谕诗句，指出诗人政治主张与中国古代圣哲们的论述有着明显的一致性。在这里，我们想指出的是，隋唐以来，在中国盛行着一类研究如何治理国家的著作，这类著作着重论述帝王和大臣们的行为规范。例如：《治道集》、《九谏书》、《帝范臣轨》等。而从某种意义上说，《福乐智慧》与这些作品的内容更为接近。

《治道集》是隋朝李文博编写的著作，唐以后，因为避李治的讳，曾著录为《理道集》，在敦煌发现了此书的两个写本，一

个编号为斯1440，现藏伦敦，另一个编号为伯3722，藏巴黎。台湾新文丰出版公司影印分别收入《敦煌宝藏》第10册和第130册。两本均已残缺，前者存第33篇后半至第36篇，后者存第25篇至第36篇，全书十卷110篇。现存的篇目有《惧说》第25，《远佞人》第26，《屏奸臣》第27，《惧所从》第28，《辨邪正》第29，《储训》第30，《群臣相济》第31，《君臣成败》第32，《宽猛相济》第33，《审大臣》第34，《详任使》第35，《悫诚臣》第36，此外还知道几个篇名：《臣难》第37，《举大罪略小过》第38，《臣体》第39，《讽谏》第40。此书旁征博引许多古代圣哲的论述，着重研究君主应如何正确地治理国家，大臣应尽的责任与义务。此书在当时十分盛行。《隋书》第58卷有《李文博传》，指出作者"于诸子及论，尤所该洽，性长言论，亦善述文，著《治道集》十卷，大行于世。"

虽然此书仅存全书的1／10，但从这两个残卷中仍可看出作者的主张与《福乐智慧》是十分类似的。现略举数例以见一斑：

> 大臣不可以不得其人也，大臣者君之股肱耳目也，所以视听也，所以行事也，先王知其如是也，故博求□哲君子，措诸上使，使执邦之政令焉。……《书》曰："元首明哉，股肱良哉，庶事康哉！"
>
> 大臣者，治万邦之重器也，不可以众誉置也，由人主所视察也。(《审大臣》第34)
>
> 举也不可不慎，所任者得人则国家治，非其人则国家危。
>
> 人主诚正刚直而奸人伏匿，人主不正则邪人得志，忠者隐退。(《详任使》第35)

这些论述显然与《福乐智慧》是很相似的：

427　人君必须有帮手和辅佐，
　　须有聪明睿智之士做他的大臣。

429 有了辅臣，国君少受苦辛，
国事昌盛，法度得以保证。

1455 对好人要器重，委以重任，
对坏人莫接近，把他摒弃。

1755 国君对臣仆应进行观察，
应在办事中加以考验。

1759 用人要用有知之人，
国事要交给正直能干之士去办。

2182 国君无疑地需要大臣，
高枕无忧靠大臣贤良。

2187 做大臣是件大事，需要人杰，
要德才兼备，品行高尚。

241 若庸碌之辈或恶人做了大臣，
国人无论贫富都会遭殃。

2244 倘若国君有美好的心灵和语言，
臣僚们也会循正道而直前。

2245 倘若国君昏庸而暴虐，
臣僚们也会弃绝善缘。

2258 倘若国君能亲近贤人，
就能国事振兴，英名广传。

2259 倘若国君亲近恶人，
国事全毁，英名会沾上污点。

这样的论述相似之处还有很多。例如《治道集》说：

忠贤以直道忤情，不求悦意，使忠贤少得进言，则奸佞之人庶几有惮矣。

谗邪之人，阿上所亲，以非为是……以是为非，上不能察也，信众言而行赏罚，则赏不必当有功，而罚不必值有罪，

夫有道者则不然，内怀至公，外持至平……贤则进而赏之……

不贤则退而罚之。(《详任使》第 35)

《福乐智慧》则劝告君主：

5109 国君啊，看人切莫只看外表，
要看到人的内心和它的隐秘。

5303 莫让进谗的诽谤者接近自己，
对谣言惑众者要避而远之。

5304 这种人乃是人间的祸害，
要把害群之马视为仇敌。

5229 对有智慧之人要多多亲近，
要听学者之言，酬报其情。

5230 谁若正直可靠又有好的名声，

要让他常侍左右，委之以朝政。

5519 如果是多才多智的贤达之士，
要敬重他，给他以权力和财富。

5520 如果是暴虐之徒切莫擢升，
莫授之以权柄，贻害自己。

《治道集》说：

明君之所亲任也，皆贞良聪智，其言也皆德义忠信，故从之则安，不从则危。暗君之所亲任也，皆佞邪愚惑，其言也皆佞回谄谀，从之安得治？

人主之大患在于不能辨邪能正。(《慎所从》第28)

《福乐智慧》则说：

5395 忠告对于人好处不少，
世人应享用它，把它当做佳肴。

谁若是不知道将它享用，
远离他吧，让他去受烈火的炙烤。

5876 人言都要听，需择善而从。
无益之言要抛得远远。

5877 人言当听，却应辨明真伪，
听取真话，将谎言者惩办。

5878 谎言者使世道遭到败坏，
君王啊，应叫正直者常待在你的身边。

类似于《治道集》的还有《九谏书》，《九谏书》是唐朝张仁

亶的著作，敦煌发现了一个写本现藏巴黎国家图书馆，编号为伯3399，也是一个残卷 。台湾新文丰出版公司影印收入《敦煌宝藏》第128册。这本书是对君主的劝告，其内容分为以下九个部分。1.谏暴乱；2.纳直谏；3.省重刑；4.用轻典；5.均赏罚；6.息人怨；7.简牧宰；8.弃贪佞；9.委贤良。显而易见，这些对君主的劝告与《福乐智慧》是相类似的。

《九谏书》建议君主要“树德茂滋，除恶务本”，“诛斩逆贼”，但又必须注意“省刑罚”，“用轻典”，反对酷法滥刑。这些思想与《福乐智慧》完全一致。

2128　国君靠刑罚治国执政，
　　庶民靠刑罚端正品行。

2121　对于坏人要施行刑罚，
　　民间的污秽靠刑罚洗清。

5547　在内要把暴徒铲除干净，
　　在外要把强盗扫荡无余。

《福乐智慧》也同样反对暴政，反对严刑酷法。主张制定好的法律，主张对黎庶宽厚仁慈。

1460　谁若在生前制定了酷法，
　　身后定然会臭名昭著。

2030　残暴的国君使国祚衰败，
　　人民岂能长久忍受暴政。

2033　明主啊，你若要国祚长久，
　　须推行良法，保护黎民。

这里还想提及的是《九谏书》的作者张仁亶因避皇帝的讳后

来又叫张仁愿。《旧唐书》194 卷，《新唐书》215 卷《突厥传》都有关于他的记载。《旧唐书》93 卷，《新唐书》110 卷都有张仁愿传。他曾任幽州都督天兵东道总管，由他的经历可以推测《九谏书》很有传入突厥语民族的可能性，而且时间是在 9 到 10 世纪。

也许，在论述君王、大臣的行为规范之方面，与《福乐智慧》最相似的是《帝范臣轨》。但是在敦煌是否发现了该书，笔者尚未遑查阅。所以，这里不再进行比较，但是敦煌发现了一个写本，编号为 5523，没有标题。据王重民先生考证，这个写本写于武后时代，疑是唐高宗训示子孙臣民的著作，在《敦煌古籍叙录》中暂定名为《唐高宗天训》，其内容与《帝范臣轨》类似。

像《治道集》、《九谏书》、《帝范臣轨》这一类书当时还有很多，而且流传极广。可以说，在 11 世纪以前，论述统治者如何治理国家的著作也许独在中国特别丰富。这些作品很可能有一些经由敦煌流播到高昌、龟兹、于阗，甚至巴拉沙衮和喀什噶尔。

散文体序言指出，像《福乐智慧》这一类的著作“因其十分有用在各国有不同的名字，秦人称其为《王君之宝鉴》，马秦人称其为《国家之眼睛》，东方人称其为《统治者的装饰》，一些人称其为《劝王书》”。笔者怀疑这些书名也可能就是《帝范臣轨》、《治道集》、《九谏书》等书籍的译名。

到目前为止，笔者所知道的中亚地区论述这方面的著作，可能要数尼扎姆·穆尔克的《治国策》比较系统，作者是塞尔柱王朝著名的宰相，该书成于回历 485 年（1092—1093），但到回历 500 年左右才呈送苏丹得以问世，也就是说那时已是 12 世纪初的事了。此书的体例是否受到《福乐智慧》的影响，或者是否直接间接受到中国的《帝范臣轨》、《治道集》之类著作的影响，也是很值得研究的。[14]

七、优素甫·哈斯·哈吉甫接触上述作品的可能性

前文我们已考察了《福乐智慧》与中国古代作品的相似之处，现在我们再讨论一下优素甫·哈斯·哈吉甫接触这些作品的可能性。

本文用以同《福乐智慧》进行比较的这些作品，敦煌变文，《太公家教》、《百行章》、王梵志诗、《治道集》、《九谏书》等等，都是敦煌文献，都是7—11世纪在中国西北边疆广泛流传的作品，从时间和地点上看，这些作品传入新疆的可能性显然是存在的。

在这一时期，汉族人大量来到新疆，汉文典籍已在新疆广泛传播，许多新疆少数民族学者通习汉语。如众所周知，早在魏晋南北朝时期，汉文典籍即已大量流入新疆、汉文化在新疆已相当普及。《梁书·西域传》说，当时高昌"国人言语与中国略同，有五经、历代史、诸子集。"《北史》卷97说高昌"文字亦同华夏，兼用胡书，有毛诗、论语、孝经。置学官弟子，以相教授，虽习读之，而皆用胡语。"这些记载，已为吐鲁番、鄯善各地出土的大量文献证实。

唐朝用了很大力量经营西域，汉文化在新疆的传播达到更高的水平，汉文典籍传入新疆的更多，汉文在新疆更加通行，少数民族学习汉语的人也更加普遍。

尽管在喀什噶尔一带，后来由于宗教原因古代文物破坏得比较严重，但仍有出土资料证明，唐朝时这里汉文也是通行的。例如1959年巴楚出土的《蒲桃园契约》等汉文文书，就可以说明这一点。[15] 当时新疆研究汉语最有成就的学者裴慧琳，就是疏勒人。他写的著名的语言学巨著《一切经音义》100卷达到了当时的最高水平。当时的喀什噶尔能够产生如此精通汉语的学者足

见汉文在当时的喀什噶尔有相当程度的流行。岑参诗云:“花门将军善胡歌，叶河番王能汉语”[16]，形象地描绘了当时文化交流的普遍，而这里所说的叶河，《中国古今地名大辞典》认为就是碎叶水，而那里也正好就是诗人优素甫的故乡。

优素甫·哈斯·哈吉甫是巴拉沙衮人，巴拉沙衮是喀剌汗朝的都城，是一座重要的政治文化中心。汉文文献中称作裴罗将军城，王延德《使高昌记》中称作步露沙，它的位置在伊塞克湖以西，楚河流域。现在吉尔吉斯斯坦共和国托克玛克市附近。据贾耽《四夷纪程》说，在碎叶以东20里，从此西行可到怛罗斯。[17]这一带很早就有汉人的足迹。627年，玄奘西行，曾到过这里。《大唐西域记》中，细致地记述了大清池(伊塞克湖)、素叶城(碎叶)，屏聿(千泉)，怛罗斯的风貌。并说怛罗斯城南十余里，有一座由被突厥人掳掠来的三百多户汉族人建立的城市。唐初，碎叶城属濛池都护府管辖，640年设安西大都护府，以郭孝恪为都护，648年平定龟兹后，即设置碎叶镇，“保大军屯碎叶镇”，从此碎叶就与疏勒、龟兹、于阗称作安西四镇，碎叶镇设镇守使，杜环宝、韩思忠、周以悌、吕休璟都镇守过碎叶，679年王方翼驻守碎叶时，又筑碎叶城，“立四面十二门”。圣历中，武则天在碎叶设置了瑶池都护府。690年，武则天向全国各地颁发《大云经》，在全国各州敕造大云寺，碎叶、龟兹、疏勒都奉命建造了大云寺。据《通典》，751年，杜环宝曾来到这里，亲眼看见了这些建筑。751年曾发生了著名的怛罗斯战役，高仙芝统率的唐朝大军7万众在怛罗斯覆没，阿拉伯史料说，被俘的汉族兵士有2万多人。显而易见，碎叶、巴拉沙衮一带，是唐朝一直牢固控制的军事政治要地。曾驻有大量汉族军队。在这一地区汉文化的传播无疑是很广泛的。因此，巴拉沙衮无疑会有不少人通习汉语。

问题在于到11世纪时，伊斯兰教在这里传播之后，优素

甫·哈斯·哈吉甫还有没有可能研习汉语并通晓汉文作品。这就要对11世纪巴拉沙衮的情况略作考察。

据说，喀喇汗朝第一个信奉伊斯兰教的可汗是沙士克·布格拉汗，他在阿图什皈依伊斯兰教后夺取了喀什噶尔的汗位，然后又进攻怛罗斯，取得了胜利，以后又攻占了巴拉沙衮。他于回历344年（955—966）死去，他的儿子巴依塔什继续推行伊斯兰教，阿拉伯史学家伊本·阿里·阿西尔说，到960年有20万帐突厥人皈依伊斯兰教。据此，有些人认为，到11世纪初，喀什噶尔与巴拉沙衮一带人们都已信奉了伊斯兰教。但实际情况却未必如此。有资料表明，1041—1042年，有1.6万帐契丹人迁到巴拉沙衮，他们拒不信奉伊斯兰教，但被允许居住了。1043年秋天，有1万帐突厥人信奉了伊斯兰教，游牧于巴拉沙衮。〔18〕这种情况表明，沙士克·布格拉汗攻占巴拉沙衮后，并未能迅速地使当地人都改变信仰。王治来先生说："在11世纪前半期，突厥人之伊斯兰化尚未最后完成，这些突厥人是在该世纪40年代信奉伊斯兰教的。"〔19〕他又指出，"公元1026年，在两个不信仰伊斯兰教的突厥首领（可能是隶属于喀拉汗朝的，）遣使到哥疾宁，向马合木表示臣服，并请求结亲。马合木答复他们说：'我们是穆斯林，而你们是异教徒，如果你们信奉伊斯兰教的话，事情就能行得通'，这一事实也说明当时突厥人尚未全部伊斯兰化。"〔20〕

优素甫·哈斯·哈吉甫是在回历442年（1069—1070年）在喀什噶尔完成《福乐智慧》的。书中说，这时他已过了50岁。据此可知，他出生于1018年左右。显然，在他30岁左右，巴拉沙衮人尚未完全信仰伊斯兰教，在此之前，这些地区的人非常崇尚中原文化，即使在喀喇汗朝信仰伊斯兰教之后，他们对中原文化的崇尚也并未改变。喀喇汗朝与辽、北宋的交往仍然十分密切，多次遣使进贡，记载甚多，此处不再列举。喀喇汗朝是在

11世纪初攻陷于阗的，但1063年，于阗王仍被宋朝皇帝册封为“归忠保顺斫鳞黑韩王”，到1081年，黑汗王写信给宋朝皇帝时仍称呼为“汉家阿舅大官家”，而自称“偻啰有福力量知文法黑汗王。”这位黑汗王据魏良弢考证就是《福乐智慧》所献给的桃花石布格拉汗·阿勒·哈桑·本·苏来曼。[21]显然，喀喇汗朝的君主，信奉伊斯兰教后，仍然高度崇尚汉文化。

当时的喀喇汗朝的统治者信奉伊斯兰教，主要是出自政治上的目的，在文化领域中，伊斯兰教的影响还很有限，这一点在《福乐智慧》中表现的极为明显。我们后文还要专门讨论。完全可以说，在优素甫·哈斯·哈吉甫的时代，无论是巴拉沙衮还是喀什噶尔，祖国中原文化的影响是非常深远的。不要说巴拉沙衮和喀什噶尔会有许多学者通晓汉语，据《治国策》的作者塞尔柱王朝宰相尼扎姆·穆尔克说，当时，“在波斯也有人会说汉话，甚至会用汉文书写。”[22]因此，优素甫·哈斯·哈吉甫完全有通晓汉语并接触前述汉文作品的可能性。

如果从回鹘文学发展的角度来研究，《福乐智慧》这一长诗的出现也不可能是偶然的，在优素甫·哈斯·哈吉甫之前，对回鹘文学语言做出突出贡献的僧古萨里·都统是一位精通汉语的文学家，这位出生于别失八里的略早于优素甫的学者翻译了《金光明最胜王经》、《玄奘传》等长篇文献。维吾尔族学者依不拉音·穆提依指出，在优素甫·哈斯·哈吉甫与僧古萨里·都统之间，存在着密切的继承关系。他说：“11世纪后发展成熟起来的喀什噶尔文化和书面语言，是9、10世纪高昌文化和书面语言的继续和发展。可以说，如果没有高水平的高昌文化和书面语言，就不可能有在短时间发展到那样高水平的喀什噶尔文化和书面语言。因此，只有正确理解著名翻译家文学家僧古萨里对伟大祖国——中国的感情，尤其是他对汉族文化的渊博知识和深厚感情，才能理解后起的伟大语言学家马赫穆德·喀什噶里、文学家优素甫·

哈斯·哈吉甫有关中国的知识和观点。”[23] 据学者们研究，在13 290行的《福乐智慧》中，使用的阿拉伯词汇是很少的，（耿世民、魏萃一说只有一100多个，郝关中、张宏超、刘宾说只有500多个，大概二者划分的根据不尽相同。）可见，当时阿拉伯语尚未广泛地渗入回鹘语，由此也可以看出，当时的喀喇汗朝，由于信奉伊斯兰教还不久，在文化领域中，起主导作用的仍旧是回鹘文化传统，而回鹘文化则深受源远流长，历久不衰的中原文化影响。因此，优素甫·哈斯·哈吉甫通晓汉语并接触到前述作品是完全可能的。

八、从《福乐智慧》看喀喇汗朝的文化

有些学者认为，《福乐智慧》是在伊本·西纳与亚里士多德的影响下写成的，也有的学者认为，《福乐智慧》主要受到菲尔多西《王书》的影响。[24] 现在我们想着重研究一下《福乐智慧》的思想文化渊源。

当然，如果我们将《福乐智慧》同伊本·西纳的著作或同亚理士多德的《政治学》、《伦理学》进行比较，也会找到一些相同的东西。而且，在11世纪的喀喇汗朝，优素甫也完全可能通过伊本·西纳和艾布·纳斯尔·法拉比的著作，以及柏拉图、亚理士多德著作的阿拉伯文译本接触到他们的思想。但是如果我们仔细研究《福乐智慧》的内在文化精神，就会发现，它是属于东方文化的类型。

首先，我们研究一下《福乐智慧》的思维方式。在柏拉图、亚理士多德的著作中，表现出他们的思维方式主要是演绎的，他们往往先设定一些基本的前提，然后由这些前提推导出新的结论。他们的著作比较重视逻辑的严密性。而《福乐智慧》则不然，它是综合地吸取各种思想成分，吸取各种知识，从而构筑成

一部繁复的包罗丰富内容的著作。其中的各种观点可以是平行的，也可以是交叉混融的，有时也可以是矛盾的，但相互矛盾的东西也可以调和在一起。如果说，西方哲人追求的是理论的逻辑严密性的话，那么，《福乐智慧》恰恰和中国古代圣哲一样，追求的是知识的渊博与实用。

在《福乐智慧》中，用了相当长的篇幅讨论人生的道路，贤明与觉醒争论的核心，就是隐居山林虔修来世与效忠君主服务社会何者是更好的人生道路。作者一方面肯定觉醒不慕荣利，虔修来世的道路是最有意义的，并且反复指出现世幸福无非是过眼烟云。另一方面他又肯定了贤明的生活道路是最有意义的，因为一个人隐居不仕，独善其身，并不能给社会带来什么好处，正直贤明的人效忠君主，帮助君主正确地治理国家，多兴善举，才能使人民安居乐业。否则恶人占据高位，就会使人民遭殃。因此，忠于国君，多行善举是最大的善，必将在来世也得到最高的报偿。对于这两种不同的生活道路，优素甫都同样肯定不加褒贬，而是让他们并存，并不觉得有什么不妥当。他认为觉醒与贤明两个人的处境不同，各有各自通向幸福的道路。

这一讨论很接近中国古代哲人关于出世还是入世的讨论。在《论语》中，就有楚狂接舆与孔夫子的争论。老庄哲学与儒家哲学也就此发生过争论。在中国古代的士大夫思想中，这两种生活道路也是可以并存的。用孟子的话说，叫做“穷则独善其身，达则兼善天下。”独善其身，隐居山林是高尚的，而致君尧舜，出将入相则是光荣的。所谓和而不同，殊途同归。

显然，《福乐智慧》的基本思维形式，是接近中国传统的，不同于西方的传统。著名维吾尔学者买买提明·玉素甫也曾在《论福乐智慧中的哲学思想》一文中正确地指出了柏拉图、亚理士多德、法拉比与优素甫·哈斯·哈吉甫的明显的不同。[25]当然，这并不排除《福乐智慧》可以从西方哲人那里撷取某些知识

和某些思想材料。

《福乐智慧》无疑受到过波斯文化的影响。在诗的格律上，在许多典故中都可以看到这种影响。鲁达基的一些格言诗里，也有与《福乐智慧》相类似的诗句，菲尔多西的《王书》之中，也有和《福乐智慧》相近的教诲。但就基本内容上看，二者也是不相同的。鲁达基等波斯诗人特别重视歌颂爱情与美酒，菲尔多西则特别强调历史传统，用历史上的英雄传说激励爱国热情。在这些最重要的题材上，《福乐智慧》与他们很不相近。意大利学者阿·包穆巴奇说："伊朗人把《福乐智慧》与《王书》相提并论，并不能证明《福乐智慧》与《王书》之间有什么极其密切的关系。"〔26〕这个看法是合乎事实的。

也有一些学者认为，《福乐智慧》与伊斯兰文化关系密切，认为："伊斯兰教在突厥人中的传播……对其一般文化的发展起了重要作用……著名的《福乐智慧》的发现就是这个势头的开端。"〔27〕

这种看法也未必确切。当然，如众所周知，优素甫·哈斯·哈吉甫是一位虔诚的穆斯林，《福乐智慧》中热情地赞颂真主，先知穆罕默德，穆罕默德的四位同伴，有些诗句还赞颂圣战，毫无疑问，优素甫受到伊斯兰文化的影响。但是如果仔细研究这部长诗，就又会发现该书的宗教色彩是十分淡薄的。

在《福乐智慧》这部13 000余行的长诗中，很少援引《古兰经》与《圣训》，这种情况表明，优素甫虽然是一位虔诚的信士，但他对宗教典籍可能不很熟悉。

《福乐智慧》在论述治理国家时，十分强调立法的重要，强调君主、大臣必须为人民制订良好的法律。

1458　制法者啊，要制定良法，
　　制订了酷法，作法自毙。

1459　明君啊，莫要制定酷法，
制定了酷法，当不成君主。

1461　谁若是制定了好的法度，
他的名字将留芳千古。

类似的句子还可以找出许多。可见这是优素甫非常重要的一个政治主张。然而，在伊斯兰教国家里，《古兰经》是唯一的权威的法典，它是真主通过先知降示的，是至善至美的法典。君主和大臣们只要遵行恪守就可以了，根本不存在什么制订法律的问题。很明显，这说明，11世纪的喀喇汗朝人虽然接受了伊斯兰教，却尚未采用《古兰经》作为法律。

在道德伦理方面，长诗所赞美的各种美德，谴责的各种恶行，当然有很多地方是和伊斯兰教的规定一致的，有些礼俗也具有明显的伊斯兰特点，如用右手进食等。但是对美德、恶行的看法各民族有相当多的一致的内容，而《福乐智慧》的教诲往往是与《太公家教》王梵志诗一样，从世俗伦理与现实利害的角度进行说教，而不是从宗教的角度进行说教。例如，在《古兰经》和《圣训》中，常常谴责各种恶行，禁止抢劫、盗窃、奸淫、饮酒、赌博、拜像、求签……这种谴责往往伴随着未来报应的警告。

“你们不要借诈术而侵蚀别人的财产……谁为过分和不义而犯此严禁，我要把谁投入火狱！”[28]

“饮酒、赌博、拜像、求签，只是一种秽行，只是恶魔的行为，故当远离。”[29]“在今世饮酒而不对其忏悔者将失去来世的美酒。[30]

然而在《福乐智慧》中，却是这样的谴责贪财：

1732　你看这世人多么可悲，
终日聚敛财物不得享用。

1733 有的人不停地四方奔波，
有的人豁上命跳进海中……

1737 有的人当盗贼，杀人越货，
有的人当土匪，图财害命。

1738 一切辛劳全为了衣食，
敛而不用，临死而悔恨。

1739 这一切全是无知者的行径，
无知者活着无异于畜牲。

在谈到酗酒时，《福乐智慧》这样说：

2764 不可酗酒，要克制自己的欲念，
能抑制欲念的人，可获得福缘。

2096 酒徒啊，莫要贪杯好饮，
酒把你引向贫穷的途径。

2097 庶民好酒，钱财一风吹走，
国君好酒，国家怎能稳定！

2651 酒是知识和智慧的大敌，
酒后无德会造成愆尤。

2652 无论你多么机智聪明，
嗜酒贪杯会毁了事情。

显然，在上述教诫中，基本上不涉及乐园与火狱，恶魔与末

日。他是从世俗利害的角度来谴责恶行的，贪财的人的愚蠢在于不知享用。喝酒会变得贫穷，或者酒后误事，这种提法与《太公家教》和王梵志诗完全一样，而与《古兰经》、《圣训》的教诫方式不很一致，这样的例子还有不少，此处不一一列举了。

不仅教诫的出发点不同，在教诫的内容上，《福乐智慧》与《古兰经》、《圣训》也有区别。例如伊斯兰教严格禁酒，违反者要鞭打，而《福乐智慧》只反对贪杯酗酒。第 66 章论宴请的礼仪时说，请客不但要有美肴，还得伴之以美酒，否则只有美食而无美酒，美食就同毒药一样。第 37 章还专门论述了侍酒官应具备的条件，侍酒官应会调制美酒等等。这种情况表明，当时，喀喇汗朝并不禁酒。显然，在社会风俗习惯上，11 世纪时喀喇汗朝并未真正伊斯兰化。（但《福乐智慧》中也有一句诗提到，要取缔一切酒店，又与前述内容有些矛盾。）

类似的情况很多，《古兰经》和《圣训》并不赞成苦行禁欲，穆罕默德不赞成不娶妻子，即使在封斋的日子里，也允许穆斯林在夜间与妻子同床。圣训里有这样记载：

有三个人来到圣妻们的房内，询问圣人的拜功。当他们得悉圣人的拜功后都认为太少。……其中之一道："在夜里，我将永不睡觉只做礼拜。"又一人道："我要永远封斋决不张口。"另一人道："我要远离女人决不结婚。"使者来至他们面前，说道："你们这样说那样讲，向真主发誓，同你们相比，我是最畏主最敬主的了。但我有时封斋，有时不封，夜里有时礼拜，有时睡觉，我也讨老婆。谁若放弃我的教行，他便不是我们的人。"[31]

然而，《福乐智慧》中被描绘为一个道德高尚的典范的觉醒，却是一个独身的苦行主义者。这显然不尽符合正统的伊斯兰教义。

《福乐智慧》第 62 章专门论应当如何娶妻。提出娶妻应娶出身良家的女子，最好迎自较低的门第，莫求容貌姣好，但求秉性

贤淑，莫求花容月貌，应求美的品质，不要追求富家女子等等。

而先知穆罕默德关于娶妻，则是这样教诲的："娶妻要注重女人的钱财、名声、美貌和教门。"[32]

显然，《福乐智慧》的主张接近于《太公家教》和王梵志诗，而不接近于《圣训》。

值得注意的是，《古兰经》与《圣训》中反复强调不拜偶像，不要求签，不信巫术等，而《福乐智慧》却很少谈这方面的内容，第33章还专章论如何对待巫师，说对他们"亦应好好地相待"。

显而易见，11世纪喀喇汗朝的社会风俗习惯，道德伦理观念在很大程度上尚未完全伊斯兰化。因此尽管优素甫·哈斯·哈吉甫是一位虔诚的穆斯林，他也不可能超出他所生活的那个时代的文化氛围。

金克木先生在《比较文化论集》中有好几篇文章介绍文化人类学，文化人类学"从文化即民俗的方面来观察研究分析个人不自觉也不自主的、从小就接受下来的风俗习惯、行为规范、道德观念等等"。它"研究的是各民族风俗习惯中存在的，作为行为基础的，对生活的看法。"[33]可以说，道德伦理观念，行为规范，风俗习惯，对生活的看法这些内容构成一个民族的基本文化特质，或者叫做内在的文化精神。这种内在的文化精神是相当稳定的。

一个人从小生活在某种文化氛围之中，这种文化氛围教导他，使他的一言一行都养成某种习惯，使他的思想形成某种固定的方式。即使发生了某种突然事变，这种民族文化特质，也决不是一朝一夕就可以改变的。显而易见，《福乐智慧》的作者优素甫·哈斯·哈吉甫继承的正是独特的回鹘民族文化精神。而回鹘文化由于它与汉文化的悠久的历史关系与汉文化的传统最为接近。巴尔托里德认为，喀喇汗朝的文化是借助于回鹘人而生活于

中国文化的影响之中，这种论断看来是符合实际的。(魏良　在《喀喇汗王朝史稿》中认为喀喇汗朝的王族即是回鹘人，笔者同意这种看法。但因与本文无直接关系，故不再进行讨论。)

结　论

综如上述，我们可以得出以下的结论：

11 世纪喀喇汗朝的文化是相当开放的，既有自古以来的祖国文化传统的深刻影响，又有波斯、阿拉伯文化的移植。(本文所说的祖国文化传统，并非只是指儒家文化传统或汉文化传统，而是指到 11 世纪以前已经容纳了许多外来文化的中国文化传统，例如王梵志诗、敦煌变文，就已经吸收了印度传来的佛教文化。)《福乐智慧》的作者优素甫·哈斯·哈吉甫正是在这一文化开放的时代，广泛地吸取了世界各民族的文化有益的营养，才创作出这一举世瞩目的宏伟著作，使得维吾尔民族卓然自立于世界文化之林。

毫无疑问，这部长诗曾从鲁达基、菲尔多西的作品中得到启示，但更重要的是，《福乐智慧》与祖国文化传统有着更密切的联系，这部教诫性的长诗从体裁上看，很类似于敦煌变文，从内容上看，它所反映的道德伦理观念与处世经验则颇近似于《太公家教》、《百行章》和王梵志的劝谕诗。而论述到政治方面的内容，则与《治道集》、《九谏书》，以及《帝范臣轨》这一类著作相近。我们有理由推测，《福乐智慧》的作者，很可能自幼受到汉文化的熏陶，博览了许多汉文典籍，又广泛地从波斯，阿拉伯文化中汲取了营养，使他成为那一时代极为博学的学者，写成了他的宏伟的著作。当然，《福乐智慧》决不是某一种汉文著作的译本，它是诗人天才的独创的巨著，诗人对他所借鉴的作品，都

不是简单的照搬，而是经过自己的消化，融会到本民族的文化传统之中，从整体上看，长诗最鲜明的仍然是维吾尔民族的特色，从长诗的意象、色彩、比喻和各种修辞方式上看，这种特色表现得尤其明显。

笔者认为，在11世纪，喀喇汗朝之所以能够出现象《福乐智慧》与《突厥语大辞典》这样杰出的作品，当时喀喇汗朝的文化的开放性是一个重要的外部条件，没有那样的文化氛围，这样宏伟的著作的出现是不可想象的。历史早已证明，文化的开放对于文化的繁荣具有极其重要的作用，一个民族只有广泛地吸取各种外来文化的营养，才能使本民族的文化繁荣昌盛。反之，如果拒绝吸取外来文化的素养，文化就会荒芜凋敝，或者僵硬干枯。

此外从本文所列举的事实表明，《福乐智慧》中的道德伦理观念与政治思想和祖国文化传统具有明显的一致性。这种一致性表明，在公元11世纪以前，古代维吾尔民族已经长期受到祖国文化传统的影响，形成了自己的文化传统，直到皈依伊斯兰教之后，喀喇汗朝的道德伦理观念，政治思想仍然主要是承袭了本民族的文化传统，而这种文化传统又与祖国文化传统有着密切的血缘关系。这充分说明了新疆人民与祖国内地人民的文化血缘关系是源远流长的。

日本学者羽田亨在《西域文化史》中指出，古代维吾尔民族，“由于不断与中国有密切的关系，当然要受到后者发达文化的影响”。“当然，也受到佛教，摩尼教，基督教等多种文化的影响。”“在新转入定居生活的所谓回鹘文化的处女地上播下的所有的种子都得到了发育生长，在这些不同文化之间，随着时间的推移，自然产生了融合混成之势，这种融合混成就是回鹘文化的特征。……回鹘人则不问文化的系统种类，广泛予以摄取，这些东西在其社会中渐次混合，于是形成了浑然一体的回鹘文化。……作为合成的要素，是东方的即中国文明为主抑或属于西方系统的

为主，这要由其种类，时代和场所来决定，不能一概而论。有人认为回鹘文化主要是属于西方文化，这是极其肤浅的意见，不足为据。”[34]

上述意见无疑是正确的，但是他在同书中认为自从10世纪末伊斯兰教传入新疆之后，新疆的文化就迅速伊斯兰化了，《福乐智慧》是从“伊斯兰道德立场，说教处世之道”的，这种看法就不很确切。应该说，在伊斯兰教传入新疆之后，对新疆产生了很大影响，但是，在喀喇汗朝时代，古代维吾尔民族的文化传统并未断裂，他们是在原有的文化土壤上吸收波斯、阿拉伯文化的。而且，文化的混融是需要时间的，所引入的文化，形态要渗入人们的心理结构，需要一个漫长的历程。至少在《福乐智慧》的时代，喀喇汗朝在文化领域里起主导作用的仍是过去的文化传统。在风俗习惯、行为规范、道德观念，对生活的基本看法这一领域内，也就是说从内在的文化精神上，喀喇汗朝的文化更接近于祖国内地文化。本文已经大致地说明了这一情况。新疆人民与祖国内地人民的文化血缘关系是源远流长的，而这种文化血缘关系对于中华各民族的凝聚力的形成有着至关重要的意义，《福乐智慧》是一部喀喇汗朝人民社会生活的百科全书，是研究喀喇汗朝历史的珍贵资料。对喀喇汗朝的文化与祖国文化的密切联系，有必要进行更深入的研究。附带要说明的是，在思想史、文化史的研究中，人们往往注意的仅仅是思想史、文化史上的代表人物的著作，当然，这是十分重要的但是决不应该忽视世俗思想，世俗文化的研究。每一个思想史，文化史上代表人物都不是突然出现的，他必定生活于某种文化氛围之中，他的思想文化成就都必然要从这种文化氛围之中产生。而他们的成就又必然对社会文化氛围产生具体的影响，例如《太公家教》、敦煌变文、王梵志诗这一类著作，如果从思想史、文化史的角度来研究，实在是十分珍贵的史料。因为，这些作品虽然未必在思想史上具有独特建树，

却是从某一个侧面反映了当时的世俗思想、世俗文化。比起一些思想家，文学家的著作，它更能反映人民群众的道德观念与行为规范，也就是说，更能反映当时社会精神文化生活的实际。而这一类的作品却往往容易被忽视。笔者认为，对于世俗思想，世俗文化的研究是十分重要的，有必要进一步加强。因为，思想史、文化史上的代表人物们正是从世俗思想，世俗文化中成长起来的，而他们的思想文化成就也只有影响到世俗思想，世俗文化的变化，才具有意义。

由于各种主客观条件的限制，笔者深知本文疏漏谬误之处定所难免，如果本文能够进一步引起学者们对《福乐智慧》这一巨著与中国文化传统之联系这一问题的关注，笔者就深感欣慰了。

---

〔1〕耿世民：《试论维吾尔古典诗歌中的韵律和形式》，载《古代维吾尔诗歌选》新疆人民出版社 1982 年第 1 版附录。

〔2〕郝关中、张宏超、刘宾译：《福乐智慧》，民族出版社 1986 年版序言，该书各诗句均有编号，本文下引此书只在引用的诗句前标明原编号，不再加注。

〔3〕耿世民、魏萃一译：《福乐智慧》新疆人民出版社 1979 年第一版(以下简称耿译本)。

〔4〕《中亚简史》新疆人民出版社 1980 年版第 122 页。

〔5〕蒋其祥：《阿图什出土的喀喇汗朝钱币研究——兼考桃花石与桃花石可汗》载《新疆维吾尔自治区科学院首届学术报告会论文选集》第 384 页。

〔6〕以上的考证参见张广达：《关于马哈木提·喀什噶里的突厥语词汇与见于该书的圆形地图》一文，载《中央民族学院学报》1978 年第 2 期，也并见蒋其祥的文章，见注⑤。

〔7〕殷晴：《关于大宝于阗国的若干问题》载《新疆历史论文续集》，新疆人民出版社 1982 年第 1 版 242 页。

〔8〕B·B·巴尔托里德：《蒙古人入侵前的突厥斯坦》。转引自《福乐智慧》民族出版社本序言注（12）第14—15页。

〔9〕王重民：《敦煌古籍叙录》中华书局1979年版190—191页。

〔10〕向达：《记伦敦所藏的敦煌俗文学》。见周治良、白化文编《敦煌变文论文录》上海古籍出版社1982年版第38页。

〔11〕付芸子：《敦煌俗文学之发见及其展开》同上书第142页。

〔12〕本文所引王梵志诗均引自《王梵志诗校辑》中华书局1983年版，该书原有编号，下引此诗只标编号，不再加注。

〔13〕入矢义高：《论王梵志》载《中国文学报》3、4期1955、1956。此外引文见《王梵志诗校辑》第275—276页。

〔14〕关于《治国策》，参见魏良弢：中亚古文献介绍：《治国策》。载《西域史论丛》第二辑，新疆人民出版社1985年版288页。

〔15〕黄文弼：《塔里木盆地考古记》94页。

〔16〕《岑嘉州集》《与独孤渐送别长句兼呈严八侍御》。

〔17〕冯承钧：《西域地名》。

〔18〕《新疆简史》新疆人民出版社，1985年156页。

〔19〕〔20〕王治来：《中亚史纲》湖南教育出版社1986年355页，363页。

〔21〕魏良弢：《喀喇汗王朝史稿》，新疆人民出版社1983年146页。

〔22〕同〔20〕407页。

〔23〕依不拉音·穆依提：《维吾尔族古代翻译家僧古萨里评述》，载《新疆社会科学院首届学术报告会论文集》420页。

〔24〕前者是乌吐·乌里布里奇和傅阿德科甫柔鲁的意见，后者是阿·萨麦罗维奇的意见。见乌铁库尔《试论维吾尔古代文学史上光辉的里程碑—福乐智慧》《新疆社会科学院首届学术报告会论文集》456页。

〔25〕〔26〕《新疆社会科学院首届学术报告论文集》440—442页，456页。

〔27〕羽田亨：《西域文化史》耿世民译，新疆人民出版社1981年91

—92 页。

〔28〕〔29〕《古兰经》马坚译，中国社会科学出版社 1981 年第 3 章 30、31 节，第 2 章 81 节。

〔30〕〔31〕〔32〕《布哈里圣训实录精华》中国社会科学出版社 1981 年 156 页，143 页，144 页。

〔33〕金克木:《记菊花与刀——兼谈比较文化与比较哲学》《比较文化论集》三联书店，1984 年第 1 版 194—195 页。

〔34〕羽田享:《西域文化史》耿世民译、新疆人民出版社 1981 年 83—89 页。

试论《福乐智慧》的中国文化背景

——兼论优素甫·哈斯·哈吉甫的人道理想

张凤武

《福乐智慧》是我国中古时期杰出的回鹘语文哲学家、思想家、大诗人优素甫·哈斯·哈吉甫，在1069年最后完成于我国西部边疆历史文化名城喀什噶尔的一部哲理—谏谕长诗。全书除散文体和诗体序言各一篇，附诗三篇外，正文85诗章，计13 290行。迄今为止，这是我们所知我国古代作家诗歌创作中最长的一部长诗。《福乐智慧》问世后，时世桑沧，几遭历史的湮没。大约过了370年之后，它的第一个抄本面世，通称维也纳本。又过了400余年，于19世纪末、20世纪初，先后又发现了开罗本和纳曼干（又称费尔干纳）本两个抄本。这样，这部一度失传的优秀长诗重又蜚声文坛，哄传于后世，获得世界性声誉，且始为国际东方学界奉若至宝，并开辟成为专题学术研究领域。

研究《福乐智慧》必须首先弄清楚长诗主要是在一种什么样的传统文化的历史背景上孕育并产生的。历来的研究家们，颇多注重于从西方历史文化思想背景和艺术流派的影响方面探源溯流，偏于只强调阿拉伯—波斯文化和宗教影响，回避甚或否认其中国历史文化背景的主导一面。有的研究者甚至断然认为《福乐智慧》是古希腊罗马文化思想的产儿。凡此种种高论，笔者不敢苟同。本文试就《福乐智慧》的中国历史文化背景作些探讨。

一

喀喇汗朝是原居我国漠北、西迁葱岭—东部中亚地区的操突厥语的游牧民族在我国西部建立的封建制王朝，也是葱岭地区第一个皈依伊斯兰教的回鹘可汗王朝。于 9 世纪末至 13 世纪初年共计统治了唐朝原北庭、安西两都护府的大部分地区 300 余年。喀什噶尔和巴拉沙衮是王朝的双都。喀喇汗朝的统治者由一开始就在自己的可汗王号之前冠以象征中国的“桃花石”名称。（如“桃花石 · 布格拉汗”或“桃花石汗”。）或者干脆自称是“东方与中国之王”、“东方与中国之苏丹”。回鹘文化的杰出代表、思想家、大诗人优素甫 · 哈斯 · 哈吉甫完成于 1069 年的哲理—谏谕长诗《福乐智慧》的序言也这样写道：

> 作者是出生于巴拉沙衮的一位虔诚的信士，他在喀什噶尔写成此书，并奉献给东方的君主桃花石 · 布格拉汗。布格拉汗十分敬重他，推崇他，赐予他“哈斯 · 哈吉甫——御前侍臣”的官职。

关于“桃花石”一词，《突厥语大辞典》的作者马赫穆德 · 喀什噶里曾列为专项词条详解如下：

> 桃花石——此乃摩秦的名称。摩秦距离契丹有四个月路程。秦本来分为三部分：上秦在东部，是为桃花石；中秦为契丹；下秦为八儿罕。而八儿罕就是喀什噶尔，但在今日，桃花石被称为摩秦，契丹被称为秦[1]。

一些有影响的穆斯林文献史料也证实喀喇汗朝的统治者经常戴有“东方与中国之王”的封号。在这之前，10 世纪的古代维吾尔族学者、大翻译家僧古萨里的译著中也反复突出称呼中国为“又幸福的东方伟大的桃花石国”。成书于 13 世纪的《长春真人西游记》描写道人邱处机在西域的见闻时，有这样一段描述：“土人惟以瓶取水，载而归。及见中原汲器，喜曰：‘桃花石诸事皆

巧，'桃花石谓汉人也。"这一例记载一则说明"桃花石"是我国边疆兄弟民族对中原汉族的尊称，再则也说明了汉文化对西部边疆少数民族文化的深远影响。其实，叶尼塞河流域出土的回鹘西迁前的突厥碑铭石刻，已有"塔博伽奇"即"桃花石"其称，论者认定系指中国，已为成说。这些点滴史料也能够说明，喀喇汗朝是我们统一的多民族国家内的封建制割据政权，喀喇汗朝的统治者们也一直给自己冠以"桃花石汗"的尊称，自认是中国的汗王，不言而喻，其王朝也是隶属于中国的王朝。

《福乐智慧》中有这样一节诗句：

241　试问狂悖的祖哈克何以受人咒骂，
幸福的法里东何以受人赞誉？

10 世纪末波斯诗人菲尔多西所著史诗《王书》从波斯远古神话传说中的国王写起，一直写到萨珊王朝的末代君王为止，讲述了 25 代王朝，50 多个帝王的故事。诗中也收进了波斯 4 000 多年来的神话、传说、民间故事，其中第一部分记述古代波斯的传说，波斯王祖哈克曾派人追踪季夏至于印度、中国边境。季夏很可能是受封于春山的古公亶父的嬖臣季绰之后，与周室同宗，无疑是汉人。《福乐智慧》中的祖哈克和《王书》中的祖哈克当是同一个人。如果这个推断不错的话，其一，可证稍晚于菲尔多西的优素甫是研究并深通《王书》的；其二，在波斯暴君祖哈克和中国周室后裔季夏对立的双方之间，优素甫·哈斯·哈吉甫基于爱国主义感情，显然是站在季夏一边的。当然，他对季夏和与之有关的汉文化中的传说、史料也不可能一无所知。这一节诗，也可作为史料，证实《福乐智慧》确有中国历史文化的积淀和影响。

随着阿拉伯人的东征，中亚开始了伊斯兰化过程，到 10—11 世纪前后，包括葱岭地区在内的东部中亚（喀什、和田等塔里木南缘地带）相继伊斯兰化。由于伊斯兰教的传入，出于宗教

偏见，我国葱岭、塔里木南缘一带以及中亚广大地区相当丰富的非伊斯兰的典籍、史料和文物遗迹，都遭到了大规模的破坏和毁灭。因而目前我们能够见到的这方面的实证资料为数较少。即便如此，从幸存的零星史料、历史遗迹以及某些穆斯林文献所能提供的蛛丝马迹中，仍能为我们探索和认识中国历史文化对中亚特别是对我国西部回鹘民族社会的全面渗透和积极影响提供有力的佐证。这在文化思想和意识形态领域尤为鲜明。

二

地处“丝绸之路”咽喉地段的我国西部葱岭地区和中亚一带，向有“世界文明的十字路口”之称。在中西文明相向传播的过程中，这里集锦荟萃，兼收并蓄，成为各种社会思想、哲学宗教、文化艺术乃至政治势力、经济形态既互相吸收渗透，又互相抵销排斥的“自由市场”。在这样的政治人文、历史地理背景上建立起来的我国西部回鹘王朝——喀喇汗朝，不可避免地必然要受到来自西方的影响，特别是来自阿拉伯、波斯和中亚的宗教文化影响。但是，和高昌回鹘王朝一样，并通过高昌回鹘文化继承并发扬以中原汉文化为主要内容的中国历史文化优良传统，发展和繁荣本民族、本地区的文化艺术，则是喀喇汗朝时期文化发展的基本倾向和客观态势。其中，孕育并产生了具有划时代意义的《福乐智慧》和《突厥语大辞典》这样杰出的代表作，使喀喇汗朝回鹘文化和高昌王朝回鹘文化一起，受到举世瞩目的尊重，对人类文化的发展作出了重要贡献。

中国历史文化同我国西部回鹘文化、中亚各民族文化的联系源远流长，一直往来不断。我国的殷商青铜文化通过西北草原民族的传播，在西伯利亚西部地区和欧洲塞伊玛文化、中亚纳马兹加文化发生了最早的接触。周初，通过西北游牧部落，周与葱岭

以西氏族部落就有了来往。传说中的黄帝、尧、禹都曾涉足帕米尔地区。《庄子·天地篇》:“黄帝游乎赤水，登乎昆仑之丘。”贾谊《新书·修政篇》说，黄帝“涉流沙，登乎昆仑”，尧“身涉流沙地。”《荀子·大略》说：禹“学于西王国”。西王国当是西王母国也。从近年揭示的商代妇好墓中一次出土约750件玉器皆为和田(即古之于阗)玉这一事实，可知商代已从和田大量东运美玉。周成王（前1115—前1079）平定殷代奴隶主的叛乱，四邻部族都来朝贺，其中就有中亚的渠搜（费尔干纳）国送鼩犬，康民(撒马尔罕）赠桴苡。《王书》记载的关于祖哈克追踪季夏的传说，很可能就是指周初汉族移民季绰之后在葱岭一带繁衍壮大的情况。由此也可证周文化已远播中亚。周穆王（前1001—前947）为了首开通往大西北草原民族的交通，“十七年西征昆仑，实见西王母”(《竹书纪年》)。《史记·赵世家》也有同样记载：“缪王（穆王）使造父御，西巡狩，见西王母，乐而忘归”。据说他在葱岭以东所到最西之处是叶尔羌河上游的赤乌氏,其祖先与周室同宗一系，这也是汉族移民此前已到葱岭地区的例证。据《穆天子传》记述，从昆仑西去西王母部落，相距三千里。据考，西王母大概和《山海经》中的渠搜是同地异名。渠搜在葱岭以西五百里，北临锡尔河。据《史记·五帝本纪》，周初已经和黄河流域有了交往，穆王在西王母部落受到隆重接待，“乐而忘归，”他每到一处就以丝绢、铜器、贝币馈赠，各部落酋长也向他赠送大量马，牛、羊和酒类，昆仑玉石成批东运和中原丝绸、铜器的西越葱岭并传入乌拉尔和伊朗高原，成为这一时期中西文化交流的重要内容。上述记载大致反映了公元前第10世纪前后，黄河流域同中亚锡尔河一带及我国西部葱岭地区已有了比较牢固的联系，同时，也说明早在商、周时代，中国的古代文化已经远及葱岭并西播中亚。张骞使通西域，大大促进了我国中原同西部地区以及中亚地区在政治、经济、文化等方面原有的密切联系。

汉唐以来，包括葱岭地区在内的东部中亚一直作为我国的一部分，接受中央集权政府的有效主权管辖，从而不仅在政治经济上，而且在文化思想方面加深、加剧了中原汉文化与我国西部少数民族文化的互相学习借鉴，互相吸收渗透。在中原汉文化的强大影响和推动下，我国西部回鹘文化具有了鲜明的中国历史文化的东方色彩。10世纪的古代维吾尔学者、大翻译家僧古萨里将《金光明经》从汉译本转译成回鹘文。并在其正文和题跋中多次使用了“uluoltawolaq”（“伟大的桃花石”）即伟大的中国一词，其用意显在沟通中原黄河流域和我国西部回鹘地区、汉族和少数民族两大区域文化类型的联系，向回鹘人民介绍和传播汉文化的优秀成果，加强和加深相互学习和了解。他还将中原汉文佛典精品《玄奘传》和《大唐西域记》等译成古维文，加以介绍和宣扬，以恢弘、发扬中华民族的优良文化传统，体现了古代中国各民族之间的友好往来关系和日益增进的文化交流。此外，在东部中亚完全伊斯兰化以前，以吐鲁番为中心的高昌回鹘文化和以喀什噶尔为中心的葱岭回鹘文化之间，基于共同的民族社会生活和历史文化渊源，以及民族共同语文特点，二者之间必然存在某种现实的向心力和内聚力，既沟通中西文化交流，又互相影响渗透，并以高昌文化为中介，远播中国历史文化的传统影响及于葱岭乃至中亚、西亚、南亚一带 。稍晚于僧古萨里，11世纪我国西部回鹘文化史上的伟大学者、杰出的哲学家、大诗人优素甫·哈斯·哈吉甫和著名的语言学家、文学家马赫穆德·喀什噶里，在他们的作品中都不同程度地反映出接受、利用中国和汉族文化的材料，深受中国历史文化传统影响的特点。《福乐智慧》序言也明确指出：作者曾经运用了“秦”的学者和“摩秦”思想家们的思想和观点。这在极其可靠的程度上为我们提供了那一个时代中国历史文化远播中亚、西亚、南亚，乃至欧非大陆的过程中，同样哺育了我国西部边疆少数民族的社会思想和历史文化的可靠见

证。值得提及的是我国古代伟大浪漫主义诗人李白的身世及其成才之路，同样显示着中国历史文化在中亚的浓重投影和积极渗透。据郭沫若说，李白于武后长安元年（701）出生在中亚楚河南岸的碎叶城（今吉尔吉斯斯坦托克马克附近）。其父李客虽终身未仕，但颇具汉文化修养。李白幼时曾受父命诵读司马相如的《子虚赋》，深受中国传统文化思想的薰陶和哺育。李白自称"五岁诵六甲，十岁观百家，轩辕以来颇得闻矣。"（《上安州裴长史书》）又说"十五观奇书，作赋凌相如。"（《赠张相镐》）可知童蒙时代的李白，学习汉文化的内容丰富而庞杂，比较广泛地接受了中国古代思想家的影响。他对中国历史和儒、释、道诸家典籍都有广泛而深入的涉猎。其诗歌艺术，杂揉风骚、汉赋乐府各家所长，自成一格，开一代风气之先。李白之能年少成名，步入诗坛，在文化上达到很高成就，说明他在童蒙时期就有很深的中国传统文化修养和功底。而这一切恰好是从他在中亚碎叶故里发轫的。

新中国成立后，通过考古发掘，1965 年在吐鲁番安乐城故址佛塔发现晋写本陈寿《三国志·吴书·孙权传》（据郭沫若先生考辨似西晋写本），1959 年以来从阿斯塔纳和哈喇和卓古墓区发现《论语郑氏注》、《孝经》、《典言》、《急就章》、《千字文》等残卷。所有这些出土文物充分表明，新疆自古以来就和中原在政治、经济、文化等各方面保持着紧密关系。古代新疆的少数民族文化也是在中国历史文化哺育下，融会贯通，博采众长，以独具的民族化形式发展和繁荣起来的。以晋写本陈寿《三国志·吴书·孙权传》为例。晋人陈寿（232—297）的《三国志》问世后，当时就颇受重视，竞相传抄，据《晋书·陈寿传》：陈寿死时，尚书郎范頵等上表言寿作《三国志》，"愿垂采录，于是诏下河南尹，洛阳令，就家写其书。"王隐《晋书》也有类似记载："陈寿卒（297），洛阳令张泓谦遣使买纸笔，就寿门下写《三国

志》”[2]。可见，抄录《三国志》当为时人所好。西晋人的著作，由当时人传抄或者就是远在新疆的人传抄，在当时交通很不发达的条件下，足证中原文化同新疆少数民族文化联系紧密，以及新疆少数民族积极学习和借鉴汉族文化的情况。又，《论语郑氏注》为唐写本，抄写于唐中宗景龙四年（710），抄写者为一年仅 12 岁的小学生卜天寿。在写本卷末还有小楷字《千字文》一行。《论语》长期以来一直是封建统治阶级最重要的经典之一，位列“经书”之首。也是中国古代教育的基本教科书之一，比较普及，流传也极广，这个抄写本在新疆出土，至少可以说明唐代中国文化的普及和高度统一，同时，也说明我国西部边疆少数民族地区和中原汉族地区的文化教育从内容到形式都是同步发展，基本一致的。1959 年 10 月在塔里木盆地南缘的若羌县米兰古城发现了回纥诗人用汉文写作的《坎曼尔诗签》两抄件。甲件为坎曼尔自制的三首诗：《忆学字》、《教子》等，落款为“纥，坎曼尔，元和十年”，乙件是手抄中唐大诗人白居易的名篇《新乐府·卖炭翁》一首，落款为“坎曼尔，元和十五年抄”，这可能是迄今所见《卖炭翁》新乐府存世最古的抄本。如果我们把两抄件联系起来认识并互为印证，至少在下述几个关键问题上能够为我们提供有力的确证：

一、至迟在中唐以前（漠北回鹘西迁之前），世居塔里木南缘若羌县的回纥诗人坎曼尔一家祖孙四代，都在“高招明灯念五更”（“高招”当是“高照”之误），刻苦学习汉文化，说明我国西部少数民族当时学习汉文化已是蔚为大观，相当普遍的了。

二、从“古来汉人为吾师，为人学字不疲倦”句，可证在坎曼尔其时学习汉文化已是西域少数民族发展和提高民族文化素质的“古已有之”的历史传统，因为是“历来如此”，才能达到“李杜诗坛吾欣赏，讫今皆通习为之”的娴熟境界。以此推论，这一世代延续承继下来的中国历史文化传统当不至断乎于仅仅 200 年后的

《福乐智慧》时期。

三、元和十年（815）年，早于回鹘西迁（840）25年，距李白之死（762）53年，距杜甫之死（770）45年，此时此地，远及万里之遥的我国塔里木南缘的西域少数民族人民已很普遍“欣赏”李杜诗歌，并“讫今皆通习为之”；而元和十五年（820）时值大诗人白居易（772—846）48岁，正当创作之盛年，这位杰出的中唐现实主义大诗人写于元和四年的代表作之一《新乐府·卖炭翁》[3]，问世11年后，即远播西域塔里木盆地南沿，广为流传，为回纥人民竞相传诵和抄写。上述史实，不仅有力地说明，中原汉文化迅速而广泛地在我国西部边疆少数民族地区的普遍传播与扩散，以及我国西部回鹘文化继承、发扬并融会吸收以中原汉文化为主要内容的中国历史文化优良传统的真实情况，而且也足以证明早在中唐时期，我国西部回鹘文化已经出现了与中原文化取同步发展，互相学习之态势。

此外，已有的考古发现和出土文物证明，早于《福乐智慧》之前，汉族人民或者直接参加，或者以传授技艺积极参予开发西部边疆经济、文化建设，在库车、拜城境内，“学识人风，不殊华夏”[4]。古代龟兹的寺院遗址，尤其是石窟寺，有许多是汉人开凿的（如库车的库木土拉石窟群中确有十几个是汉族人开凿的）。克孜尔窟群中都有汉僧的题名和题记。有的壁画中同时有回鹘文和汉文两种文字的题记，证明其时汉文与回鹘文是同时并用的。一些壁画的题材与风格也完全与中原汉民族相同。石窟艺术汉化程度尤为显著。说明龟兹文化也成为汉文化的一部分[5]。吐鲁番出土的晋——唐时期的文书，明确记载了“疏勒锦”和“丘慈（龟兹）锦”，有的文书还有“高昌作丘慈锦”的记述，说明当时（晋、唐）在今天的喀什、库车一带已经有了本地的丝绸织造业。疏勒（今喀什）、高昌（今吐鲁番）、龟兹（今库车）就是当时的丝绸织造中心。吐鲁番出土的古纸证明高昌地区

至迟到十六国时期已经能够生产软型麻纸。而这些纺织业、造纸业的生产技术的来源无疑是由中原传入的。更可能的是这些行业中的工匠师傅等技术骨干，当有不少是中原来的汉族人或者回鹘化了的汉族人。

中国历史文化远播中亚后的积极影响，尽管曾经受到过阿拉伯人东征带来的伊斯兰宗教文化的挑战，但毕竟因为她的根深蒂固而经久不衰，一直被延续和保持下来，仿照中国内地建制建造的城镇在西域和中亚各地多有所见。碎叶河畔的碎叶新城完全是仿照唐代长安建制建造的一座中国式的城市：“公城碎叶，街廊回互，夷夏纵观，莫究端倪”（张说《唐故夏州都督太原王公神道碑》），和回鹘城镇迥然不同，被往还此地的各民族哄传一时。撒马尔罕的东城门被称为“中国门”。中国的绘画在中亚同样是昭昭炫目的。撒马尔罕西北的何国都城卡赛尼亚附近的重楼，北绘中华古帝，东面是回鹘、婆罗门君王，西墙上是波斯王和拜占庭皇帝，受到国王的崇敬。大食东侵，751 年怛罗斯会战中，2 万余唐军被俘，其中有不少中原汉族能工巧匠，后来都成为中亚地区造纸业、纺织业、陶瓷业以及其它轻、手工业的主要技术骨干，从而把当时中国先进的科技文化传播到了中亚、西亚乃至欧洲。阿拉伯史书中特别提到其中有造纸工匠，是他们把中国造纸法传入撒马尔罕，成为阿拉伯帝国造纸业的元勋，并使撒马尔罕成为中亚最大的造纸业中心。中国瓷器至迟从 9 世纪起一直是中亚、西亚伊斯兰教艺术模仿的工艺品。波斯、埃及等中、西亚国家在 9、10 世纪以来竞相仿造华瓷，蔚然成风。唐三彩中有许多随葬的胡俑，以其逼真的形象，生动的造型，细腻的线条，栩栩如生地刻出我国西部回鹘、中亚粟特等各族商人引驼牵马奔波于丝绸古道，为中国和中亚、阿拉伯的经济、文化交流与繁荣而辛劳跋涉的风采。内沙布尔和德黑兰附近的赖依等地出土的唐五代越窑系青瓷和唐长沙窑彩绘盘，以及萨马拉成批出土的唐瓷残片，都

为中国传统文化留下了历史见证，为他们当年陆上运输的繁忙景象留下了遗物。唐代名僧玄奘曾亲眼看到位于塔拉斯河畔的中亚商业中心恒罗斯城中有 300 余户汉族人。这些移居中亚的中国人，语言生活习惯仍保持着中原风尚。至于中国的丝绸在中亚一带更是名贵的装束。根据杜环的《经行记》记载：阿拨斯朝都城库法也有许多中国的技师在那里操作。杜环曾亲见："绫绢机杼，金银匠、画匠、汉匠起作；画者京兆人樊淑、刘泚；织络者河东人乐隈、吕礼"[6]。8 世纪中叶以后，中国西部回鹘人和中亚粟特人，将大批中国丝绢从蒙古草原西运中亚，远销阿拉伯、欧洲，成为传播和光大中国古代文明的中介和转播站。西部的回鹘与祖国中原内地之间这种从未剪断的历史联系，《福乐智慧》的作者优素甫了然于心，诉诸于笔，在《福乐智慧》中就有直接描写："褐色大地披上了绿色丝绸，契丹商队又将桃花石锦缎铺陈。"(68)，"倘若契丹商队的路上绝了尘埃，无数的绫罗绸缎从何而来？"(4426)。

总之，无论从宏观鸟瞰或微观探讨，中古时代的我国新疆少数民族文化乃至中亚突厥语、粟特语文化，由于历史的原因，他们在政治、经济、意识形态、社会生活、民族宗教等方面同中华古国千丝万缕的关系和联系，不可避免地使其必然要处于中国历史文化的辐射圈内，受到中原汉文化的强大影响和积极渗透。从这个意义上讲，从 10 世纪起开始走向发展繁荣的我国西部回鹘文化，当是中国封建社会鼎盛时期盛唐文化的延伸和发扬光大；是以中国历史文化为背景，在我国西部回鹘民族社会生活基础上，批判地吸收、融化外来文化优秀成分，而建立起来的开放性、综合性的中国少数民族文化体系。一位颇有名气，曾亲自参加"普鲁士调查队"涉足西域进行实地调查的德国东方学家勒柯克，在他回国后撰写的调查报告中，尽管闪烁其词，却也无可奈何地作过这们的叙述："因为他们（回鹘人）很明显地是一个东

亚的种族，因为他们在外表上常被同中国比较，他们改变了艺术的形式，这种形式，他们在好些地方采用与过去中国人所做的相同方法。在他们的双手之下，神像的古典式面孔立刻转化到东亚的形式之中”（勒柯克：《中国突厥斯坦地下的宝物》）。这一席话虽然说来勉强，颇也道出了几分历史真实。俄国著名的东方学家巴尔托里德仿佛也清醒地看到了这一点，他说：“突厥在西方接受了阿拉伯语指中国的名字：Sin（代替波斯语中的 Oin）。此外又从东方带来了早见于鄂尔浑碑铭中的 Tabghaq 一名，（即桃花石）。在马赫穆德·喀什噶里时代人们已区分开 Sin 与 Maisn，Sin 指北中国，Masin 指南中国。只是对 Masin（在南宋统治之下）使作 Tabghaq 这一称呼（《突厥语大辞典》写作 Tavghaq）。Tavghaq 或 Masin 也称‘上 Sin’· in 作为本义或中部中国被人们按其统治民族的名字称作契丹（Hitay），作为下 sin 则指新疆南部地区。……由于仰慕中国文化喀喇汗朝也使用 Tasghai 这一称呼。其意义似为‘伟大的统治者’。这一称号也见于喀喇汗朝的钱币上，阿拉伯语译为 Malikassin（中国皇帝）。”（《中亚突厥史十二讲》，《中亚简史》122 页）。我国老一辈无产阶级革命家、伟大的共产主义文化战士郭沫若生前在为他所译《鲁拜集》写的小引中说，从奥马尔·哈伊亚姆的诗里可以“看出我国李太白的面目来”。〔7〕这些不同时代、不同国籍的文化人类学者、历史考据家尽管他们的政治倾向和学术观点不尽相同，但在我国西部回鹘文化和乃至中亚文化与中国历史文化传统的渊源关系问题上却能够如此默契配合，心照不宣地从不同层次、不同侧面达到共同认识，得出一致结论，足证历史的本来面目就是如此。

除了我国史籍稗书和某些穆斯林文献所能提供的零散史料以及幸存的历史文物遗迹外，最能说明问题的第一手材料，当然还是《福乐智慧》作品本身。

如果抛开政治偏见，以足够的理论勇气和科学态度，探讨《福乐智慧》所表现的巨大的思想深度和意识到的社会历史内容，一切正直的史学家、理论家都无法回避这样一个严肃的命题：我国古代回鹘文化的珍品《福乐智慧》是在中华古国文明的土壤里，以中国历史文化为背景，孕育和产生的。关于此，一些国外的东方学家也有正确论证，认为《福乐智慧》所反映的优素甫·哈斯·哈吉甫的基本观点导源于中国先秦诸子百家的学说。很早以前，俄国的东方学家巴尔托里德在他的专著《蒙古入侵以前的突厥斯坦》一书中曾多处肯定了这一点。当他评论到喀喇汗朝和《福乐智慧》时这样写道："……这位'伟大的桃花石汗'伊布拉欣被表现为一位正直国王的模范……所以喀喇汗朝显然是比塞尔柱王朝为进步，这确是十分自然的事，因为在东突厥斯坦，至少通过维吾尔人，他们无疑的是处在汉族文明的影响之下。在1069 年一个巴拉沙衮（Balasaghun）城的人写成的《福乐智慧》（Kudat-Ku-Bilik）一诗中，我们已经遇到某些突厥语的文化名词（例如 bitikchl 一字为"著述者"与"官吏"之意），这些名词在蒙古人统治时期依旧使用，并且无疑是喀喇汗朝与蒙古人借用于维吾尔人的。"（引自《维吾尔族史料简编》上册 54 页）。

优素甫·哈斯·哈吉甫和马赫穆德·喀什噶里被誉为我国回鹘文化发展史上的双璧。两者同是生活在 11 世纪的喀喇汗朝时期，他们的一生基本上都是在喀什噶尔度过，并置身于大体相同的政治地理环境和社会历史生活条件下治学和创作。但是，至今尚未钩稽到能够说明两位杰出人物互相往来、接触的任何材料。这种情况极有可能是出于喀喇汗朝内部政权、教派斗争所引起的政治分裂倾向造成的，说不定他们本来就是矛盾斗争的对立双方。然而他们却能够在各自创作的作品中共同反映出精确、练达，运用自如地概括、表现中国和汉文化材料的天才能力和高超技巧。这种情况正好说明他们的作品有着共同的历史文化背景，

即以中国历史文化背景为基础创作出来的。

特别值得重视的是《福乐智慧》的序言。序作者指出:"此书极为尊贵。它以秦地哲士的箴言和马秦学者的诗篇装饰而成[8]。"在诗体《序言之二》中也写道:"此书以知识作为美饰"。"书中记载着贤哲的嘉言。"两相对照，前后呼应，序作者的苦心，不言自明，他充分肯定了象征中国历史文化的"知识"、"秦地哲士的箴言和马秦学者的诗篇"是奠定《福乐智慧》的基本思想和民族化形式的基础。从这个基点出发，序作者以中国哲人学者的评论为依据高度评价了《福乐智慧》在中国文化史乃至东方文化史上的历史地位和开创意义:

> 秦和摩秦的哲士、学者一致认为，在东方各地，在突厥斯坦各族中，从来没有人用布格拉汗的语言，突厥人的辞令编撰过一部比它更好的书
>
> ——《序言之一》
>
> 秦和摩秦的学者哲士，都称赞此书十分优美；东方之国，突厥和秦人，没有一部书可与它匹配。
>
> ——《序言之二》

空谷之音，弥足珍贵：这既是古代中国学界对《福乐智慧》的备至推崇，同时也科学地概括了《福乐智慧》与祖国中原文化源远流长的历史继承关系。序言以中国学者的论断作为评价《福乐智慧》的基本出发点，由是《福乐智慧》的中国历史文化背景，也可管窥一斑。

三

在中古中亚诗坛，哲学家常以诗的语言装点深邃的思维，阐述玄妙的哲理，而墨客骚人也竞相渗入思辨领域，热衷于在诗歌中辩证哲理，探讨人生哲学奥秘。诗情蕴涵哲理，哲理寓于诗

情，诗人哲士兼济一身，这是较为普遍的事。正是在这样的时代背景上，杰出的学者，优秀的诗人优素甫·哈斯·哈吉甫以及他那既赋予诗情寓意，又具有逻辑思辨的哲理—谏谕长诗《福乐智慧》，以其饱涵人道理想的思想光芒，划破了神权专制的黑夜；独树一帜，在中国西部回鹘文化发展的历史上矗立起一座高大的丰碑。如果说，人道主义（人本主义）是文艺复兴时期社会进步思想的主潮，那么，在它300年之前，人们从《福乐智慧》中已经预见到了新世纪文艺复兴的曙光！这正是优素甫·哈斯·哈吉甫的伟大处，也是《福乐智慧》的光辉点！

喀喇汗王朝时期是中国文化思想史上少数民族文化的辉煌时期，这一时期产生的回鹘文化的伟大先驱和杰出代表优素甫·哈斯·哈吉甫和马赫穆德·喀什噶里，以及他们的杰构巨制《福乐智慧》和《突厥语大辞典》，闪射出新世纪的曙光，辉耀在葱岭之巅，给中世纪的塔里木盆地和中亚草原点燃了希望之火。

恩格斯说:“任何一个人在文学上的价值都不是由他自己决定的，而只是同整体的比较当中决定的。”[9]伟大的作家，常常是伟大转变时代的见证人、代言人和积极参与者。优素甫·哈斯·哈吉甫的卓越之处，正在于他能够超脱狭隘的民族意识和宗教偏见，立足回鹘民族社会，放眼中国历史文化，并从中汲取营养，融会贯通富有积极意义的社会政治思想和意识形态观念，形成了自已特有的历史观和美学观，从而使他的《福乐智慧》以其庞大的思想体系，广泛的社会生活结构，独特的思辨谏谕方式，以及赋有哲理寓意的概念化人物形象，多角度、多层次地反映中古时期我国回鹘部落西迁后，由游牧部落到定居（农业）民族，由畜牧经济到绿洲经济，由草原文化到城市文化，由多神教到一神教的整个民族社会内部结构处于大过渡、大转变、大发展时期的历史、现实和理想。这个时期以民族大迁徙、大融合，社会经济政治制度大变革为其主要特征。“从游牧转向定居的时代起，经济越

发达，经济需要同艺术需要之间，从经济角度思考和从审美角度感受的人们之间的矛盾就日益扩大了。”〔10〕于是人们的哲学社会思想、伦理道德原则、文化宗教信仰，乃至生活方式、风俗习惯、审美意识、价值观念等意识形态体系强烈地受到影响，并相应发生了历史性的转折和更新。《福乐智慧》既是这个时代巨变的产物，又是这个巨变时代的镜子。作者对当代一系列尖锐而敏感的现实问题（诸如社会、国家、政治、法律、哲学、宗教、文化、艺术以及伦理道德等）的认识，折射出中古时期我国各民族互相交流渗透，互相吸收融会，共同缔造具有多民族色彩的中华民族古代文明的时代光芒，显现着中国历史文化的投影，从而达到了它那个历史时代的思想高峰，如果我们站在时代思想的高度，从总体上把握《福乐智慧》的基本创作倾向，以及寓于其中的含义深沉的哲理思想，就能够清醒地看到，《福乐智慧》既是它那个时代的现实生活的综合透视，又是超越现实的局限，对于未来理想的热烈拥抱和果敢追求。因此，它所反映的社会政治倾向是复杂的、多方面的。在所有这些复杂的思想政治倾向背后，处于中世纪黑暗中的思想家、大诗人优素甫·哈斯·哈吉甫，他对于人性世界的热烈呼唤，和对于象征博爱、福乐、理性、光明、正义和礼法的日出之国—乌托邦式的“理想王国”的追求和企盼，相辅相成，互为补充，为结构《福乐智慧》提供了思想框架，成为贯串全篇的基本线索之一，恰恰从这里展开，为《福乐智慧》通向中国历史文化架起了一条通道。

中国向以“礼仪之邦”、“文明古国”闻名于世。中华民族共同开拓和缔造的中国历史文化，具有鲜明的民主精神和人道理想。在我国，先秦时期的诗书典籍中崇尚文明，倡导教化，肯定人的价值，注重道德人格理想的人文——人道主义思想，已初具早期的成熟形态，放射出人类进步文化思想之光。在比希腊罗马的“paideia”精神〔11〕要早得多的时间，中华民族的思想文化先驱

就已经敏感地注意到了“人”的问题，“人道”理想无论作为伦理道德或者作为哲学世界观范畴，已经作为一个命题被明显提出。《左传·昭公十八年》郑大夫子产说：“天道远，人道迩，非所及也”。——天道玄远，人道近在眼前。左传纪事起于鲁隐公元年（前722）止于鲁哀公27年（前467）[12]。其中还明确肯定了“君义、臣行、父慈、子孝、兄爱、弟敬”（《左传·隐公三年》）一类富有人道思想的伦理道德原则。孟子曰：“人之有道也，饱食暖衣，逸居而无教，则近于禽兽。”肯定人道来自教化而并非天性。及至汉儒，进一步发展了先驱者的思想：“人者，集天地之德……，五行之秀气也。”“人者天地之心也。”（《礼运》）“天、地、人，万物之本也。天生之，地养之，人成之.”“天地之精，所以生物者，莫贵于人。”（《春秋繁露》）其中显示着重视人的地位和肯定人的价值的人道主义思想的原生形态。儒家的开山人物孔、孟、荀等，涉猎广泛的政治、法律、哲学、伦理道德、文化教育等社会问题，阐述了含有精辟创见的思想，而人道思想则是渗透其思想体系的一根重要线索。18世纪的法国启蒙主义哲学家狄德罗说：“人道就是一种对于人类的仁爱精神”。其实先于他2300年的我国古代大思想家、大教育家孔子就已经阐述过这一思想。他说：“仁者爱人也”。[13]“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人，能近取譬，可谓仁之方也已”。[14]“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”[15]“里仁为美。”“君子去仁，恶乎成名？君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。”[16]孟子也说：“仁也者人也，合而言之道也。”[17]他们还明确提出：“泛爱众，而亲仁”（《论语·学而篇》）、“四海之内，皆兄弟也。”（《论语·颜渊篇》）以及“志于道，据于德，依于仁。”（《论语·述而篇》）等一系列直接涉及人道思想的伦理原则的政治——哲学概念。他们概括出“仁”这个体现中国古代政治社会思想和哲学——伦理道德原则中最高价值的范畴，并赋予其某种蔑视神权、反对苛政的人道

理想和进取精神。在他们看来，就其本意讲，“仁”就是以宽容、朴厚、忠恕、慈善的人道方式对待人，“民为贵，社稷次之，君为轻”，倡导以爱民为立国之本（“民无信不立”）。反对以非人道的方式对待人（“尊五美，屏四恶”），反对强权暴政统治国家的百姓（“善人为邦百年，亦可以胜残去杀矣”，“苛政猛于虎”），等等。中国历史文化的思想先驱们所反复论述和强调的仁道，其真意就是文艺复兴以后近世所说的人道主义精神，而这正是中国传统文化价值体系中最值得重视的历史内容之一。

在人类思想史上，一切进步的文化思想和意识形态观念都不是凭空从天上掉下来的，都是特定历史条件下，对前人创造的优秀文化思想遗产的批判继承和积极扬弃，都或多或少带有传统文化思想的历史沉淀。由先秦诸子开创并沿革千余年的赋有东方色彩的中国历史文化的人道主义精神，在身处西域的我国回鹘文化的杰出代表优素甫·哈斯·哈吉甫创作的优秀哲理—谏谕长诗《福乐智慧》中得到了继承和发扬。长诗高扬积极进取的福乐情调，唱出了一曲人性美、人爱好、人权贵的人道主义理想赞歌。关于此，序作者也比较准确地把握到了：

> 这部巨著是以四种伟大、珍贵的事物为基础而构成。一为“正义”，一为“幸运”，一为“智慧”，一为“知足”。作者为他们各自取了一突厥语名字。“正义”取名为“日出”，当了国王；“幸运”取名为“月圆”，当了大臣；“智慧”取名为“贤明”，做了大臣的儿子；“知足”取名为“觉醒”，做了大臣的兄弟。他们以问答的方式进行了辩论。
>
> ——《序言之一》

再说此书包涵的内容
四样珍品构成基础。
一是“正义”，以诚为本，
一是“幸运”，意味幸福，

一是“智慧”，价值崇高，
一是“知足”，伴随着欢愉，
…………
华章的精义全在于此四者，
以它们为主线编撰成书。

——《序言之二》

诗人独具匠心，精工细雕的四大人物形象，实际上代表着正义、幸运、智慧、知足四大思想体系的序列，而作者着意赋予其笔下人物的共同性特征，则是浓重的人道主义色调：“‘正义’被取名‘日出国王’”，“象征着公正法度”；“‘幸运’被赋予‘月圆’之名”，“代表了吉祥幸福”；大臣贤明“代表了智慧，提高了人的价值”；“大臣觉醒，赋予他以‘来世’的含义。”〔18〕

依靠这四大精神支柱，优素甫·哈斯·哈吉甫颇带几分草原牧歌式的诗情，通向了他构筑在日出（公正法度）、月圆（吉祥幸福）、贤明（智慧和理性）、觉醒（知足和未来）之上的乌托邦式的“王道乐土”和“理想天国”。在这里，“和煦的春风，为装点世界，打开了天国之门”，冰雪消融，大地五彩纷呈，“明丽的春天又拉开了幸福之弓；”九州方圆，生机盎然，百鸟欢唱，“夜莺在高诵《诗篇》”，百花争妍斗奇，“含笑盈盈”，世界“看着自己的华服，无比欢欣”。面对此情此景，作者不无感慨地唱道：“君主若以人道来治理国家，他将是一位多好的国君。”〔19〕

作者浓墨重彩为我们描绘的这幅大地回春，五彩纷呈，鸟语花香，歌舞升平的太平盛世景象，对于诗人来说，与其说是对当代现实的艺术概括和提炼，不如说是诗人以他的文思和才气对于富有人道理想的“未来”的追求和翘盼。诗人站在时代思想的前沿，以鲜明的世俗观点和现实精神，召唤“文明世界”，歌颂智慧知识，崇尚理性教化，赞美借重于智慧、知识而高大、完美的人的形象及其人格价值。他坚信一个“福乐世界”必将会在智慧与知

识之光的沐浴下诞生、永存。正是从这个未来理想的港湾启锚，诗人扬起人道主义的风帆，开始在"赐予幸福的知识"海洋里行驶[20]。他歌唱："一切善事全都得益于知识，有了知识好比找到了通天之路"；"人的高贵全在于知识"、"人类凭借语言获得崇高价值"；"为了统治世界，就该有智慧，为了治理人民，就该有知识；智慧好比黑夜的明灯"，"智慧使人高升、知识使人高大，借此二者，世人方能非同凡响。"[21]

玉素甫是诗人，又是思想家、哲学家。他独步一时，站在他那个时代的思想顶峰，以善为主，美善兼济，尊崇以真善美为基质的人性美德，倡导多行义举善事，积功行德，造福于他人。这是中国历史文化积极追求的人道理想的重要内容，也是《福乐智慧》继承和发扬并突出表现的重要思想内容之一。诗人以灼炽的人生激情和悲天悯人的善良心肠，恣意滥觞，唱出了时代的主旋律和人民的畅想曲，热烈赞扬了有益于黎民百姓的人性美。用饱蘸着真情美汁的圣灯，照亮了兽性霸道的中世纪暗夜，寄托着对神权奴役下的下层人民的深切同情和关怀。这既是对神性现实的蔑视和挑战，又是渴望人性现实，追求世俗生活的积极抗争和呼号。他深情地唱道："所谓人性，即是善德；善德能使人衣食充盈。""好人要多多行善积德，善德不老，永葆青春"。"无愧称'人'者须重人情"，"报德者才能以'人'相称"。"活着的人应该对人有益，无益的人活下不如死去"。他认为："人的性由他的行为作证，行为如何，与本性相通；谁人善良，其行为必温善，恶人的秉性由其恶行证明。"他忠告人们关心他人疾苦，毫不利己，力求利人，热爱善行，崇尚美德。他劝谏日出国王以自己的"善行""使黎民获益，"享受幸福生活："对黎民深深同情"，"怜爱平民百姓。"[22]

四

《福乐智慧》成书之时，正当北宋王安石变法之际。这是古代中国朴素的民主主义思想高涨的时期。史料证明，喀喇汗王朝和高昌回鹘王朝一样，不仅在政治、经济、文化上同北宋、辽往来频繁，联系密切，而且还充当了中西文化交流和贸易通商的中转桥梁。因此，发生在中央政权和中原地区的社会政治改良运动，对地方政权和边疆地区不可能毫无波及和影响。此外在高昌王国已经很普及、流传的《论语》、《孝经》、《典言》以及《千字文》等汉文化典籍、抄本，说它们也曾经在另一个回鹘王朝——喀喇汗王朝境内传播过，当不为谬。冯家升教授曾指出过这一点。他说："回鹘西迁后，因同汉族经济文化交流密切，哲学思想中也含有一些汉族封建思想体系的东西，如'天人相感'以及'报应'的思想，又如'孝'、'友'以及'以德报怨'等道德的观念"。[23]

在文学发展史上，"最牢固地掌握着永生权或长生权的作家，都是自己时代的真正儿女，他们揣摩到时代的进步倾向，善于摄取时代的液汁，抓住生活中引人注意的部分作为素材，然后用最强烈的热情，用该时代所达到的最富于批判力的思想，对它进行加工"。[24]优素甫·哈斯·哈吉甫无疑是自己时代的儿子，他同他的民族并肩前进，充当他的民族精神生活发展的代表。他虽然不是喜剧作家，但他是一个渗透时代精神的伟大天才和民族诗人。他揭穿了中世纪的面纱，说出了可怕的真实，表明自己是热爱自己的民族和痛恨腐败、衰落的旧事物的伟大先知。他的《福乐智慧》多方面地摄取了时代的乳汁，汇集了当代社会思想的精英，融入了中原汉文化的哲学——美学思想和伦理道德观念，显示着清除时弊、改革政治、转变世风，创造幸福、美好的理性社会的进步倾向。全诗从开篇到结尾，从主要人物性格的展开、发

展和完成，到情节、场面、时代氛围等典型环境的安排和布局，都显示出变革现实的活力，跳跃着社会改良的脉搏，透露出赋予新意的“未来世界”的信息。诗人向往通过和平过渡和社会改良，所要实现的构想中的“理想社会”同古代中国的所谓“大同社会”异曲同工，颇为相似。关于此，长诗通过其主要人物和情节正面展开的辩论和谏议，为我们提供了大致的轮廓。诗人面对神的无上权威，主张“实行法制的公正国王，能使幸福之光普照万方”。针对“真主万能”、“主宰一切”的教条，指出“公正的法制是苍天的支柱，支柱倾斜，苍天断难撑住。”强调人道理想乃社稷的根砥，执法公平是社会的准绳。为此，诗人着意刻画了一位亲理国政，秉公执法、明察秋毫，求贤若渴，愿意为民造福的明君贤主日出王：“我处理百事，以正义为本，无论是伯克，还是奴隶。无论是我的儿子，还是亲友。无论是异乡人，还是过客。在法度上对他们一视同仁”，“毫无二致”。“谁若有智慧，就被召在身边。谁若有知识，就被捧为上宾。”〔25〕

“泛爱众而亲仁”。这是孔夫子的思想，也是优素甫·哈斯·哈吉甫的人道观。他以对善良忠诚、正直的下层人民的深沉热爱和同情，宣扬博爱精神，劝谏统治阶级守信义，“施仁政，广富天下，施惠于民”，这是体现于《福乐智慧》中的又一思想特征。诗人从不同的侧面表达了自己富有浓厚东方色彩的人道理想。他借助于日出王之口写道：“你瞧那太阳浑圆无缺，灿烂的光辉始终如一。我的秉性也和太阳一样，充满了永无亏缺的正义。”“我的法度和太阳一样，普及于万民而不分彼此。”“我的法度所及，万民得治”，“我们行止和太阳一样，我遍临黎庶，各得其宜。”〔26〕又通过大臣贤明的谏议表明：“君主应当是人间的精英，要品质优良，行为端正。要博学多智，爱护人民，要知足不贪，心地宏仁。要时时处处多行善举，要知耻知礼，富有温情。”“莫危害庶黎，要造福于民，行为优良，要铲除祸根。”“要仁爱为

怀，保护人民。”“广修功德，多多积善。”[27]诗人通过贤明大臣，力劝日出国王铲除暴政，广开言路，实行良法，以仁政而服天下：“清醒和良法是社稷之本，有此二者，社稷将永存。”“暴君使国祚衰败，人民岂能长久忍受暴政？”“暴君的政权不能久存”，“暴政似火，能焚毁一切，良法似水，能使万物萌生。”“良法使国运昌盛，人民兴旺，暴政使国将不国，天下不平，”“明主呵，你若要国家长久，须推行良法，保护黎民”。[28]

对现实人生的深情流连，对世俗享乐生活的渴望，热衷于功名富贵，及时行乐，这是《福乐智慧》所追求的人道理想的又一思想特征。在宗教神权至高无上的中世纪，直面现实人生社会，蔑视神权的专制、垄断，追求世俗生活和纵情享乐的思想，与宗教禁欲主义针锋相对，与宗教提倡的禁绝七情六欲、纯洁灵魂，情欲为万恶之源，宣扬今生赎罪，死后灵魂升入天国的“彼岸世界”的人生观大唱反调，具有鲜明的人文精神和反封建、反神性教权统治的思想色彩。在诗人的笔下，人生恨短，及时成就功名利禄，享受荣华富贵的思想，俯拾即是，“生而又死去的人曾说：没有比死亡更痛苦之事。”（1137）身为大臣为日出王呕心沥血，披沥肝胆的月圆，老至将死其言也善。请听他对生命的呼唤：“生命多甜蜜，死亡多辛辣，死神袭来，往何处逃避！我曾倾心于尘世，陶然而乐，它却无情无义，将我厌弃。”“我悭吝地聚敛了今世财富，如今我走了，财富空留人间。我曾是权大无比、言出令随，如今死神却叫我一命归天。”他懊悔地说，“可惜呵，生命，可惜我虚度了美好的时光。”[29]

科学与迷信、理智与信仰、知识与愚味之间的斗争，是整个中世纪社会矛盾的重要内容，因而也成为中亚地区各国、各民族古代文学艺术中反复出现的最常见的主题，生当 11 世纪中的我国回鹘文化的杰出代表、开一代诗风之先的诗人优素甫·哈斯·哈吉甫，在他的结合着现实主义精神和浪漫主义理想的划时代绝

唱《福乐智慧》中，以其对当代社会生活的深层透视与解剖，赋予这个传统主题以鲜明的中国历史文化色彩和独特的西部回鹘王朝民族生活的新意，反映了时代的思想高度和艺术风格，充分体现了中华民族的伟大的内聚力和向心力，从而使喀喇汗王朝时期的回鹘文化作为中国历史文化不可分割的一部分，跻身于世界优秀文化的范例而毫无逊色。

---

〔1〕《突厥语大辞典》维吾尔文版1卷592页。

〔2〕参阅苏易简:《文房四谱》卷1，6页，丛书集成本，商务印书馆1960年。

〔3〕《白居易集》五十首集乐府诗之大成的《新乐府》题下自注:“元和四年为左拾遗时作。”《卖炭翁》是集中第32首，题下自注:“苦宫市也。”显然，这是针对当时李唐王朝统治者巧取豪夺鱼肉贫苦百姓的宫市制度，针刺时弊，暴露黑暗现实的讽谕诗。

〔4〕盛唐新罗僧人慧超，西行求法，回到龟兹，于开元十五年（727）十一月上旬，曾将所见记叙如此。见《慧超往五天竺国传》。

〔5〕参阅阎文儒:《龟兹境内汉人开凿汉僧住持最多的一处石窟——库木土拉》载《现代佛学》1962年4期。

〔6〕见《通典》。杜环为唐代望族杜佑族子，751年恒罗斯会战中被俘后被送去库法，周游阿拉伯各国于762年回到广州，他将旅途见闻写成《经行记》。

〔7〕奥马尔·哈伊亚姆生当11、12世纪之交（1040～1123），以擅长写鲁拜体诗（四行诗）蜚声诗坛，是11世纪中亚地区的著名学者和大诗人，其诗作结集为《鲁拜集》。

〔8〕《福乐智慧》民族出版社1986年。以下所引均同上。

〔9〕恩格斯:《评亚历山大·荣克的〈德国现代文学讲义〉》。

〔10〕卡尔·考茨基:《艺术与自然》，引自《文艺理论译丛》1辑73页。

〔11〕人道主义一词的真正语源来自拉丁文的“Paideia”——即开化、教育、教化的意思。

〔12〕全书编定时间大约也在这个年代，相传是孔子同时代的左丘明采编的。

〔13〕〔14〕〔15〕〔16〕〔17〕分别见于《论语》的《颜渊》、《雍也》、《八佾》、《里仁》、《尽心篇》等篇。

〔18〕单从字面上看，这“来世”涉嫌“转世”而少有迷信色彩，但细读诗作全篇，截然相反，它只是诗人朦胧中对“福乐社会”的憧憬、理想中的“未来世界”。参看原诗序言之二及正文355—357节。

〔19〕参见原诗63—81节。

〔20〕书名《福乐智慧》可直译为“赐予幸福的知识”。

〔21〕参见原诗201—289节。

〔22〕参见原诗第1636—1640、3244—3272、5810—5892各节。

〔23〕《维吾尔族史料简编》上册，民族出版社1981年，82页。

〔24〕卢那察尔斯基：《论文学》144页，人民文学出版社1983年。

〔25〕参见原诗416—418、809—821等节。

〔26〕参见原诗824—835节。

〔27〕参见原诗1963—1965、2073、2122、2160—2169、224、2307各节。

〔28〕参见原诗201、2030—2034、3107—3108各节。

〔29〕参见原诗1172—1120节。

《福乐智慧》的“爱德谷”与《论语》“仁”的一致性

袁舍利

“爱德谷”（ədgü，名词形式为 ədgülük）是回鹘文（古代维吾尔语），可译为“善”、“好事”、“善德”等义。早在今鄂尔浑河流域发现的建于 8 世纪上半叶的突厥卢尼文碑铭里已有“爱德谷”一词出现，以后从高昌出土的突厥语摩尼教文献中，从回鹘文佛教文献中，“爱德谷”一词更是出现频繁。但本文要论述的是《福乐智慧》一书的“爱德谷”，它独具特色，不同于其它任何一个“爱德谷”，它是《福乐智慧》善品德的概括，是喀剌汗王朝独特的，浑然一体的合成式文化的结晶。“仁”是孔子伦理思想的核心和最高原则，又是儒家的基本伦理道德之一，也可说是《论语》一书善品德的概括。

《福乐智慧》是 11 世纪维吾尔族诗人优素甫·哈斯·哈吉甫创作的一部长诗。它通过国王日出，修道士觉醒、大臣月圆及其儿子贤明四个具有象征意义的人物形象间的对话，表达了作者对社会、法度、伦理道德、哲学、治国之道等问题的看法，是维吾尔族古典文学的杰出代表作。而《论语》是孔子弟子及再传弟子纪录的孔子言论的汇编，是儒家经典之一。它成书于战国前期，比《福乐智慧》早近 1500 年。然而，正是这不同时代，不同民族，本应是风马牛不相及的两部书，在伦理道德观念上却有惊人

的相似之处。从《福乐智慧》的“爱德谷”与《论语》“仁”的具体比较中，我们便可略知一斑。通过比较，我们可以了解到，整个人类生活在同一世界上，有共同的心理机制，有相通的“善”“恶”标准，不论是维吾尔族还是汉民族或其他民族，各自的伦理思想自古以来就不是孤立的，都是互相影响，互相渗透的，都是紧密相关的。

一

马克思说：“人的本质并不是单个人所固有的抽象物。在其现实性上，它是一切社会关系的总和”。[1]《福乐智慧》的“爱德谷”与《论语》的“仁”正是在人们共同活动过程中彼此间形成的一定的社会关系里产生的，是《福乐智慧》与《论语》在一定历史条件下表现出的心灵美和行为美的总和。

“爱德谷”在《福乐智慧》里出现非常频繁，随便可以找出几百个。原因在于它是多义词。它除当名词“善德”、“好事”、“善”等义之外，还可表示形容词“好”、“善良”等义。不过本文谈及的主要是前者，只有前者才是善品德的概括，才是《福乐智慧》伦理道德观念的核心。这一理性概念的“爱德谷”在全书反复强调，反复歌吟，前后竟多达 140 多次，指出“人无须有财，而须有爱德谷”（1307 行），让有钱人“散尽你的财产，修积爱德谷”（5296 行）。显然，在作者眼里，“爱德谷”高于财富，高于物质利益，高于一切。

“仁”在《论语》里与《福乐智慧》的“爱德谷”一样，也被极力崇尚，极力倡导，全书共出现 109 次。书中主张“义以为上”（《阳货》），要求“见利思义”（《宪问》）。所谓“义”即道德原则，“义”的内容即是“仁”。这里把“仁”也视为最高道德标准，把道德视为最高价值，物质利益要让位于精神境界的“仁”。

不过，两本书也没有否定它们的“爱德谷”与“仁”必须以物质

生活为基础。《福乐智慧》有这样的诗句：

3983　　人倘无财物，两袖清风，
　　　　就难以施舍去行爱德谷。

3979　　财富是通向爱德谷的向导，
　　　　财富是医治百病的良药。

《论语·子路》中，孔子认为“富之”然后才能“教之”。就是说，须先解决物质生活的问题，才能提高人民的精神生活，才能去行“爱德谷”，才能“教之”以“仁”为核心的道德。

总之，两部书全承认自己的“爱德谷”与“仁”离不开物质这个基础，又肯定它们高于物质的价值。

那么，《福乐智慧》的“爱德谷”和《论语》“仁”的具体内容究竟是什么？《福乐智慧》对“爱德谷”有明确的答案：

856　　若问爱德谷的秉性，
　　　　它不顾自己，专利于他人。

3245　　有爱德谷的人会舍弃个人的利益，
　　　　吃苦也想着使他人得利。

《论语》里“仁”有多种解释。“仁”的核心是“爱人”。“仁”也是“忠恕”，也是“克己复礼”等。“爱人”亦即“泛爱众”，要求人对同类、同胞有人道的自觉，爱一切人。“恕”是“己所不欲，勿施于人”（自己所不喜欢的事物，就不强加于别人）（《颜渊》）。“忠”是“己欲立而立人，己欲达而达人”（自己要站得住，同时也使别人站得住；自己要事事行得通，同时也使别人事事行得通）（《雍也》）“克己复礼”语出《颜渊》，就是约束自己，抑制自己，使自己的语言行为合乎礼的要求。

虽然善恶观念的内容和标准随着历史的发展变化而变化，具有时代性，而且不同民族的善恶观点也有所不同，但不论是《福

乐智慧》的“爱德谷”还是《论语》的“仁”都是体现了人道主义精神的道德品质。它们都表现为事事不能只想自己，还应多想他人，利于他人，为他人造福。它们都让人与人之间要互相友爱，设身处地，将心比心，善意待人，理解同情别人。在这里，“爱德谷”与“仁”是心灵美的表现。

《说文·人部》：“仁，亲也，从人从二。”从中得知，“仁”的本义没有排斥自我。是指脑子里不光有自己一个人，而是两个，那第二者自然是他人。只有这样，才可达到人与人之间的相互亲爱。《论语》在“仁”的概念论述上也是即考虑自己，也考虑别人，不是忘我的。而从《福乐智慧》的某些诗行看，“爱德谷”好像比“仁”提高一等，达到了忘我的地步，是“不求利己”，“不求回赠”的。但通观全书，会发现有更多这样的诗行：

226　　你若想做今生来世的主人，
　　　　办法只有一条，就是多兴爱德谷。

917　　须知，爱德谷为右，恶行为左，
　　　　你左边是地狱，右边是天国乐国。

每句诗行都依循伊斯兰教的教义告诉人们“善有善报，恶有恶报”，实施“爱德谷”是为了成为“今生来世的主人”，为了获得好报；唯有“爱德谷”的人，一生才会幸福快乐，死后进“天国乐园”。因而，与“仁”一样，“爱德谷”也没有舍弃自我，在为他人造福的同时，必须有不“损己”为前提，是以自我为中心的。这种思想与无产阶级的以解放全人类为己任的献身精神当然是有距离的。

为了达到最高的伦理道德境界“爱德谷”和“仁”，两本书都强调要“克己”，要人们在作出行为时，善于控制个人的情感和欲求。《福乐智慧》说：“要抑制欲念，多积爱德谷”（1315行），明确点出“爱德谷”的获得必须通过“抑制欲念”。《论语》把“克己”

提得更高:“一日克己复礼，天下归仁焉”。(《颜渊》) 就是说，你一旦做到了克己复礼，天下的人都会称许你是仁人，将“克己”与“仁”的关系一语点破。

“克己”的重要性，从大的方面讲是为使周围的人和百姓平安快乐。即“修己以安人”,“修己以安百姓”。(《论语·宪问》)“如今你若企求万事皆善，人君啊，你先该首善自身。”(《福乐智慧》5200行) 从小的方面来看可以保护自己，少犯过失。《论语》主要提到“小不忍，则乱大谋。”(小事情不忍耐，便会坏大事情。)(《卫灵公》)“躬处厚而薄责于人，则远怨矣。”(多责备自己而少责备别人，怨恨自然不会来了。)(《卫灵公》)“以约失之者鲜矣。”(因为约束、节制自己而犯过失的，这种事总不会多。)(《里仁》)《福乐智慧》这方面谈得更多。什么“克己”可以“一生平安”(1965行)，可以将“幸运的缰绳握在你手中”(727行)，可以“获得幸运的护佑”(2649行)；反之，便会“败坏你的名声”，便会“使人心冷如冰”，便会使“来世的报应十分辛酸”……

《福乐智慧》的“爱德谷”与《论语》“仁”的行为美又体现在哪些方面？究竟怎样从行为上来“克己”?《论语》为此提出了一系列要求个人修养的调节五伦(君臣、父子、夫妇、长幼、朋友)关系的具体规范，以维护封建的宗法等级制。如：被后人称为王德的“温、良、恭、俭、让”(温和、善良、严肃、节俭、谦逊)(《学而》) 被孔子也称作“仁”的“恭、宽、信、敏、惠”(庄重、宽厚、诚实、勤敏、慈惠)(《阳货》)，以及称之接近于“仁”的“刚、毅、木、讷”(刚强、果决、朴质、言语不轻易出口)(《子路》) ……这些也是《福乐智慧》反复吟咏，再三夸赞的美德，同时将它们重点落实到言谈举止上。

《福乐智慧》有相当多的诗行劝勉人们要加强言谈举止的修养，叫人们“要多修爱德谷，端正行止”(1580行)，“态度谦和，谨言慎行”(4039行)，“手脚勤快，办事虔诚”(4040行)，“要文

雅、娴静、温和、庄重”（1416行）……《论语》也不约而同认为“君子欲讷于言而敏于行”（《学而》），“敏于事而慎于言”（《里仁》）都是让有道德的人对工作勤劳、敏捷，而说话却要谨慎。还借子夏的话说：“君子有三变：望之俨然，即之也温，听其言也厉。”（《有道德的人有三变，远远望着，庄严可畏；向他靠拢，温和可亲；听他的话，严厉不苟。）（《子张》）并由孔子作出了榜样：“子温而厉，威而不猛，恭而安。”（孔子温和而严厉，有威仪而不凶猛，庄严而安详。）（《述而》）

在言和行两方面，两本书都着重对“言”下了更大的功夫。《福乐智慧》第七章、第十九章整整用了两章专门谈及语言。《论语》虽只断断续续，三言两语，却也面面俱到。从表面看，书中都是经验之谈，却又不乏至理名言，很实际，很深刻，很发人深省。

《论语·子张》子贡说：“君子一言以为知，一言以为不知，言不可不慎也。”（高贵人物由一句话表现他的有知，也由一句话表现他的无知，所以说话不可不谨慎。）道出什么人说什么话，从言语中可以看透一个人，从而说话必须特别谨慎。《福乐智慧》与之对应的诗行有：

162　　语言是智慧和知识的表征，
　　　　优美的语言能照亮人心灵。

1015　　多言者难以成为学者，
　　　　多听的学者位列上席。

《论语·卫灵公》孔子说：“可与言而不与言，失人；不可与言而与之言，失言。知者不失人，亦不失言。”（可以同他谈，却不同他谈，这是错过人才；不可以同他谈，却同他谈，这是浪费口舌。聪明人既不错过人才，也不浪费口舌。）可见，孔子也并非一味提倡少说话，他仅仅是讨厌花言巧语的人罢了，“巧言令

色，鲜仁矣。”(《学而》) 认为花言巧语的人缺乏“仁”。有必要开口时，他还是主张要说的，需要沉默时才沉默。《福乐智慧》与之对应的诗行是:

1027　　你若不说话，人说你是哑巴，
　　　　你若多言，会沦入狂悖之列。

171　　口若悬河，于事毫无裨益，
　　　　守口如瓶，事情又难办成。

《论语》孔子说:“谨而信。”(《学而》)“言必信，行必果。”(《子路》) 子夏说:“与朋友交，言而有信。”(《学而》) 都指出说话不仅应少说为佳，而且应说了就算数，讲信用，行动起来坚决。《福乐智慧》与之对应的诗行也不少:

2041　　言而无信危害他人，
　　　　危害他人者，即是畜牲。

2812　　国君倘若食言，会失信于民，
　　　　若失信于民，财产也难久存。

综上所述，我们了解到《福乐智慧》的“爱德谷”宗教色彩虽浓，与《论语》的“仁”在具体内容上却如出一辙。尤其两部书都要求“爱德谷”与“仁”要发于内而见于外，有“爱德谷”与“仁”的人必须有心灵美，也有行为美，两者缺一不可。而对“爱德谷”与“仁”阐述得如此细致，如此周到，如此全面，或许是这两部书共同的独到之处吧!

二

追寻《福乐智慧》的“爱德谷”与《论语》“仁”之所以有如此多的一致性的原因，由于《论语》比《福乐智慧》早成书1500年，人们自然会联想到《论语》对《福乐智慧》的影响。这也是无可辩驳的事实。早在古代维吾尔人始称丁零的西汉末年便有许多人入塞或投归西汉王朝，五胡十六国时期有很多丁零首领活跃在中原各地；南北朝时北魏王朝曾统一过称为高车（敕勒）的古代维吾尔人；到唐朝，称回鹘（回纥）的古代维吾尔人曾“臣属于中国”，并两次助唐平息了“安史之乱”，还多次迎娶唐朝的公主；现存突厥卢尼文碑铭《保义可汗纪功碑》用古代突厥语，粟特语和汉语三种语言写成，[2]《阙特勤碑》也有汉文部分……同时，西迁的回鹘人建立的喀喇汗朝也没有忘记在漠北时与中原的密切关系。他们常把自己的王朝用“桃花石”（中国）的称号，《福乐智慧》赞颂的可汗称之为“桃花石·布格拉汗”，又有“东方和中国之王”的伊斯兰封号，他儿子也叫做“东方与中国之苏丹”。据《宋史·于阗传》载：“大中祥府二年（1009年），其国黑韩王（即喀喇汗）遣回鹘罗斯温以方物来贡。”可知，他们虽远离中原，却与中原中央王朝仍保持着密切而频繁的交往，贡使往返络绎不绝。为此巴尔托里德才得出这种结论：“喀喇汗王朝的人是借助于回鹘人而生活在中国文化的影响之中。”[3]而从汉武帝罢黜百家，独尊儒家之后的2000多年以来，儒家学派以“仁”为核心的伦理思想一直居于正统地位，对其他地区，其他民族产生过深远的影响。《论语》作为儒家经典，在我国古代长期的封建社会中是统治阶级使用的重要教科书之一，它比同为封建统治阶级服务的其他“经书”普及程度要大得多。解放后吐鲁番出土的古代书籍中，以《论语》为最多[4]更是证明西域的一些地方文化

教育情况与中原地区是完全一致的，《论语》也是主要的教材。难怪，有人（如：迪拉恰尔）认为《福乐智慧》的作者“懂得汉语。”作者自己也在《福乐智慧》散文序言中说自己的书是“以秦地哲士的箴言和马秦学者的诗篇装饰而成。”“秦”是北部中国，“马秦”是桃花石，明确表明了《福乐智慧》一书同祖国中原文化的内在联系。毫无疑问，中原文化的长期渗透，尤其是受到儒家思想的长久熏陶，是形成《福乐智慧》的“爱德谷”与《论语》的“仁”一致性的必不可少的原因之一。然而，我们不禁要问：古代维吾尔人在居于漠北的丁零、高车（敕勒）、回鹘（回纥）的漫长岁月里同样与中原有千丝万缕的联系，却为什么没有出现《福乐智慧》这样伟大的作品？没有出现与《论语》的“仁”相一致的“爱德谷”？却偏偏直到公元11世纪的喀喇汗朝时才出现？由此看来，中原文化的影响和渗透仅仅是其中的原因之一，而绝不是全部。

维吾尔人在居于漠北的丁零、高车（敕勒）、回鹘（回纥）时期，他们过的是游牧生活。为了生存，他们到处飘流，寻求水草，他们的全部资产就是畜养的牲畜。在这样艰苦的生活条件之下，很难出现优素甫这样博学的人。倘若有，也无法写出《福乐智慧》这样的书；即使写出来了，在当时的国情下，也找不到读者。经济基础决定了上层建筑，他们的“爱德谷”只能是勇敢、尚武，他们只能“任性自由，不受羁束”（《福乐智慧》4446行），“不循礼法，莽撞而粗鄙”（同上，4447行）。所以他们当时虽与中原关系密切，却各保自己的传统文化，没有表现出明显的融合。到喀喇汗朝时期就不同了。那时，维吾尔人民的生活方式发生了巨大的变化，他们开始抛弃了原来的游牧生活进入了农耕生活，定居下来。埃及著名学者艾哈迈德·爱敏指出：“只有先安定了生活，然后动脑筋来改善生活，人类才会进化到文明的领域。”[5] 正是定居的生活，正是从食肉的民族变为食粟的民族，

为维吾尔人民求文明，追求《福乐智慧》的“爱德谷”创造了条件。安宁的生活使他们抛弃了尚武精神，使他们可以坐下来学习知识，时时“严于律己”，“谨言慎行”，时时“文雅、娴静、温和、庄重”了。他们的这种和中原人民一样的生活方式，为接受儒家以“仁”为核心式的伦理道德观念开辟了可能性。

喀喇汗朝由于初期给自己王族成员分封了土地，使封地领主与封地领主之间，封地领主与王朝大汗之间的矛盾冲突和战争贯穿了整个喀喇汗朝的历史。到 11 世纪正式分裂为东西两个独立王国。再加上，自 10 世纪下半叶，涂上圣战光彩的宗教战争延续不断，必然给人民带来极大的灾难和痛苦，也必然造成社会秩序混乱，出现道德危机。优素甫这样的有远见卓识的人对社会现实强烈不满，这从《福乐智慧》中有所流露。如：

6580　世道人心已如此败坏，
　　让我以何人为友，与何人亲近？

6472　有谁规劝人们弃恶扬善，
　　有谁阻止人们的邪恶行径！

于是，优素甫有心救世，渴望一个有知识、有道德的社会，产生出描绘一个理想王国的热望，这也许正是他创作《福乐智慧》的意图了。那么，这个理想王国中的伦理道德标准究竟应该是什么样的呢？他探寻着，思索着。

优素甫见多识广，不仅学习了本民族的传统，学习了伊斯兰文化，而且吸收了中原文化。作为一个笃信伊斯兰教的学者，这理想王国的伦理道德标准当然要以《古兰经》的基本思想为依据，他这样做了。同时，作为一个博学的哲学家，他还愿意吸取人类的全部精华。恰好，《论语》成书的春秋战国之际同喀喇汗王朝的历史背景极为相似，因处于奴隶社会衰亡，新兴封建制逐渐兴起的交替时期，诸侯争霸，互相攻伐，战乱不止，同样是一

个大动荡，大变革时期。《论语》的“仁”也是在孔子认为“天下无道”，对当时社会道德江河日下的现状愤愤之下提出的理想社会的一种伦理道德思想。何况它同《古兰经》的“争先行善”，应当“以德报怨”应遵守“谦逊”、“宽恕”、“抑怒”、“顺从”等伦理规范又无抵触。在创作过程中，《论语》以“仁”为核心的伦理道德观念在作者头脑中引起了共鸣，有意无意地消化、吸收过来，变成他理想王国的伦理道德标准的一部分。

另外，优素甫和孔子一样出身于贵族家庭，从小受过良好的教育，为文雅的习惯所薰陶。从《福乐智慧》看出，他的性格温和中庸，谨慎小心，循规蹈距，温静稳健，愿有一个和平愉快的生活。这和孔子的性格不谋而合。或许这也是客观上造成《福乐智慧》的“爱德谷”与《论语》的“仁”一致性的原因之一吧!

总之，《福乐智慧》之所以能成为维吾尔古典文学的杰出代表作，能对当时周围的国家和地区，以及后世产生巨大的影响，是因为它的伦理思想自成体系，独具一格，具有鲜明的民族特色。它由突厥语民族的传统文化，西方的伊斯兰文化和东方古代儒家以“仁”为核心的文化等融合而成，是从喀喇汗朝独特的、浑然一体的合成式文化中脱颖而出的。它的“爱德谷”虽与《论语》的“仁”有许多一致性，却不是“仁”可取代的。

---

〔1〕《马克思恩格斯选集》一卷 18 页。

〔2〕《暾欲谷碑》。

〔3〕巴尔托里德:《蒙古人侵前的突厥斯坦》。

〔4〕《新疆考古三十年》。

〔5〕〔埃及〕艾合迈德·爱敏:《阿拉伯—伊斯兰文化》4 页。

《福乐智慧》的多元文化色彩

薛宗正

《福乐智慧》是喀喇汗朝[1]杰出诗人优素甫·哈斯·哈吉甫创作的一部哲理长诗，全长6645双行，涉及到哲学、政治、军事、法律、道德、伦理等多项领域的深味与反思，在我国多民族文学史中占有重要地位。引人注目的是，这部巨著的作者虽是一位虔诚的伊斯兰教徒，然而它所呈现的基调却非单一的元色，而是纵横交织着斑斓绚丽的多重色彩，从而显示了其复杂、深厚的社会文化蕴涵，值得深入地加以发掘。

一、《福乐智慧》诞生地的历史文化土壤

优素甫·哈斯·哈吉甫1018年或1019年（北宋真宗天禧）三年生于巴拉沙衮一个名门世家，仕于东喀喇汗王廷，因随徙喀什噶尔，《福乐智慧》就是在此二地写作的，1069年（北宋神宗熙宁二年，辽道宗咸雍五年）全书正式完成，进献于东喀喇汗朝副君，桃花石·布格拉汗，并因此荣膺哈斯·哈吉甫御前侍臣的勋号。这在《福乐智慧》中有明确反映，它表明这部巨著主要是在巴拉沙衮与喀什噶尔二地创作的，从而为我们提供了其所以诞生的历史文化土壤。

先考察优素甫·哈斯·哈吉甫的故乡和《福乐智慧》的命笔

地——巴拉沙衮。

巴拉沙衮，楚河流域名城，即唐之碎叶城，位扼丝路北道(或称草原道）西部咽喉，西突厥汗国全盛时期，曾为两厢部落会盟地及大可汗牙庭，入唐以后，先为唐朝册立的继往绝可汗牙帐所在地及濛池都护府治所，后又为附蕃西突厥可汗阿史那遮匐(李遮匐）牙庭。679年（调露元年）唐将裴行俭重定十姓，留安西都护王方翼驻节其地，重修碎叶城，增其建置，以之取代焉耆，备列安西四镇，置保大军，设碎叶镇守使，派遣大批汉军士卒进驻，开垦屯田，耕战自瞻，并以之作为北道商胡征税关卡，碎叶城遂很快繁荣起来，汉文化亦自是输入碎叶。其后，突骑施汗国勃兴，即游牧于该城西北及其附近的弓月城一带，至719年(开元七年）唐朝出于抗击大食的政治需要，正式册立突骑施雄主苏禄，此城又成为突骑施汗国牙庭。这一汗国全盛时期，曾经号令西域，成为中亚诸国抗击大食向外扩张的中心堡垒。8世纪中叶以后，突骑施衰而葛逻禄代兴，碎叶城似亦随之易名为巴拉沙衮，继续保持繁荣。始作于伊斯兰历372年，即公元982年(宋太宗太平兴国七年）的波斯文名著《世界境域志》中叙及葛逻禄时提到“葛逻禄人是近于(文明的)民族……该国有城镇和乡村”，但是所列举的15个村镇中，并未包括巴拉沙衮。该书写作时间距葛逻禄西迁不久，大约巴拉沙衮尚未为之攻取，但离此不远的俱兰城则已被列入葛逻禄的版图了，可以推知，即在《世界境域志》终卷不久，巴拉沙衮亦归其统辖了。以上所述碎叶——巴拉沙衮城沧桑巨变的历史不仅反映了这一地区前伊斯兰时期居民成份的复杂，而且反映了其文化成份的复杂性，那里有信奉祆教和佛教的西域胡人，尊崇儒家思想的汉人，还有崇拜太阳和星星的诸异姓突厥部落。至10世纪初，由于突厥语的流行，与突厥化的进行，民族间的差别逐渐消失。然而接着萨曼尼王朝勃兴，巴拉沙衮亦归其版图，伊斯兰教遂在这一地区广泛传布开

来，至942年（晋天福四年）葛逻禄复夺回巴拉沙衮，于是伊斯兰教继续同原来流行于此地的多元宗教共存。其后喀喇汗朝崛兴，960年（宋太祖建隆元年）毗伽·阙·哈狄尔汗在位时期率20万帐异姓突厥部落皈依伊斯兰教，其后伊斯兰教始被尊崇为这一汗国的国教。原有的各种宗教形式上都已销声匿迹，实际上却都已融会于伊斯兰教之中。

进而考察《福乐智慧》的终卷地喀什噶尔。喀什噶尔又译迦师佶黎、迦师祇黎、可失哈耳，可失哈里，亦即古之疏勒，佛徒行记亦记之为沙勒，乃西域著名古国。早在汉世亦见诸记载，地扼丝路中道要冲，印度、伊朗文化传入很早，汉代属西域都护府领疆，汉文化亦随之输入，东汉名将班超曾驻节于此，中亚贵霜王朝“亦向其扩张势力，东汉名臣安国之舅臣盘曾徙于大月氏，为迦腻色迦王之质子即为其证。鸠摩罗什曾莅其国顶礼佛钵，道安《西域记》记“疏勒国有佛浴床……王于宫中供养”，奇猛亦来此拜谒石造之佛唾壶，法显于此曾见一佛塔。北魏高宗在位末年其国王曾遣使进献佛衣。天竺高僧达摩芨多又曾至此国讲说《说破论》、《伽实论》，凡此种种，足证疏勒古曾盛行佛教，直至唐初玄奘西行求法，其国犹有小乘僧万余人，庶民士族，皆勤事三宝，广殖福田，伽蓝建造至数百之多。但与此同时，袄教似亦输入，崇信马扎特大神者渐众，故《唐书·西域传》又记疏勒国“俗祠袄神”。唐代疏勒乃安西四镇之一，为屏障安西大都护府的西部要塞。驻屯汉军数量亦必不少。中原的儒家文化也在这一地区有所传播,由此可知，喀什噶尔的固有文化也是多元性质的。

需要指出的是，在唐朝统治时期，疏勒一直是西域最不安定的地区之一，自662年（龙翔二年）以来，历次西域叛乱，总有疏勒参加，经常附蕃反唐。阿拉伯史料记载705—715年（唐中宗神龙元年—唐玄宗开元二年）大食将屈底波主政呼罗珊期间，兵锋曾攻掠至此，但在汉文史料中找不到相应印证，未必是事

实。玄宗开元盛世时期，唐朝在安西四镇增加了驻兵，汉文明的传播范围相对有所扩大。但751年（天宝十载）怛逻斯之战与755年（天宝十四载）之后，四镇渐沦。四镇曾先为吐蕃占领。其后吐蕃与大食中亚争霸失败，势力亦退出西域，但大食势力似也未深入这一地区。根据《世界境域志》的记载，该地为样磨即古之咽面部落所据。除样磨外，还有葛逻禄人与处月（即弓月）人，这些部落皆操同一突厥系语言，很快融合为一。840年（唐文宗开成五年）回鹘西迁后所谓葱岭西回鹘的一支也加入了这一共同体，共建喀喇汗朝，逐渐成为此一汗国的重要政治中心。东、西喀喇汗国分裂以后，喀什噶尔乃成为东部汗国的名城，副可汗桃花石·布格拉汗的驻节之地。

综上所述，可以看到巴拉沙衮与喀什噶尔二地皆位于丝绸之路交通要冲，为东、西方文明荟萃之地。因而呈现了多重文化纵横交织的复杂色调，尽管这一地区后来都已纳入同一政权统治之下，并且确立了真主唯一的伊斯兰教合法信仰，但透过赞颂真主的呼喊声，仍可朦胧听到佛陀、马扎特、孔子等历史沉淀的神圣杂音。

还须指出，任何政权和文化都不可能是绝对独立或者说是孤立的，而必定受到周邻政权和周邻文化的影响和渗透。喀喇汗朝初兴时曾与周邻的西域佛教大国于阗进行了多年宗教战争，终于并入喀喇汗朝版图。接着又同东方的邻国回鹘高昌兵刃相交，这两个国家在文化上都自有特色，这些特色通过多重间接渠道必定对《福乐智慧》产生影响。

于阗又作于遁、豁丹、屈丹、瞿萨旦那，位扼丝路南道要冲，南邻天竺，日人羽溪了谛据《西藏传》与《西域记》等资料考证，早在1世纪中叶，佛教已由迦湿弥罗高僧毘卢折那传入于阗，很快成为西域佛教的中心之一，凉州沙门表僧曾西行至此求法。法显于401年（晋安帝隆安五年，北魏道武帝天兴四年）挂

锡于该国瞿摩帝僧伽蓝，晋沙门支法领于此国求得《四分华律》及《六十华严》梵本，昙无谶于此得《大般若涅磐经》梵本。唐僧玄奘于644年（贞观18年）住于阗萨婆多寺，对此国僧讲瑜珈、对法、俱舍、摄大乘等论。记当时于阗有伽蓝百所，僧徒5 000余人，多习大乘之学。723年（开元十一年）高丽僧慧超至于阗仍记该国“足寺足僧，行大乘法，不食肉也”。当地还有汉族僧人所聚之龙兴寺。五代时期李圣天为于阗王，除佛教外，摩尼教亦大盛。其后喀喇汗朝勃兴，于阗首为其攻掠对象。贾格鲁克尔克鲁为王时与喀喇汗朝苦战24年之久，卒战败身死，其国并入喀喇汗朝。但长达千作年之久的传统佛教文化决不可能猝然灭绝。它必然以各种形式，渗入伊斯兰教中，以合法的形式获得再生。

高昌位居碛口东端，以汉之高昌壁而得名。本为戊已校尉统领下的屯田重地。诸凉王朝之世置高昌郡，诸凉既衰，遂独立为国。840年（唐开成五年）回鹘西迁之前，高昌本为以汉族为主体居民所建国家。同内地一样，崇尚儒学，兼信佛法。但儒学则是其文化主体，麴氏王朝时期，王庭中绘鲁哀公问政于孔子之像。国中五经俱全，尤流行《论语》与《孝经》，崇为治国之本，这在吐鲁番出土文物中可以找到大量实物印证。回鹘西迁以后，当地汉人逐渐回鹘化，改操回鹘语，同回鹘人溶为一体。但儒学仍未消失，直到元初长春真人西至别失八里看到当地仍有儒者与僧侣并存。与此同时佛教在高昌回鹘境内继续得到弘扬和发展，并且增加了回鹘自漠北带来的摩尼教，这些在班格·冯家班等人搜辑的古回鹘文献中可以得到进一步的印证。

最后，还须补充说明的是，在大食全盛时代以及萨曼尼王朝时期，不仅古波斯文化通过中间媒介进一步向喀喇汗朝境内继续传播，而且还引入了西方的希腊文化。这些文化还进一步东传。回鹘高昌境内发现了古希腊《伊索寓言》的回鹘文译本即为其

证。而于阗、高昌，特别是高昌，一直同北宋王朝和我国北方的辽保持着宗藩关系。中原的汉文化亦不断有新的输入。所有这一切不可能不对《福乐智慧》的创作发生直接、间接的影响。

由此可见，在这一特殊历史土壤上绽开的花朵必定带有光彩夺目的多重色调。

二、《福乐智慧》中的伊兰文化与天竺文化

东喀喇汗国所在故宇历史上曾经信奉佛教与祆教，喀喇汗国形成之初，西与波斯人所建立的萨曼尼王朝接界，直到1005年（北宋真宗景德二年）这一王朝始为喀喇汗朝吞没，东与臣属于宋，辽的高昌回鹘毗邻，两国间或战或和，经常打交道，这就决定了《福乐智慧》虽然形式上是一部弘扬伊斯兰教义，赞颂唯一真主的诗作，但实质上却包容了许多非伊兰文化因素，其中伊斯兰文化和天竺文化影响的痕迹尤为明显。

先叙《福乐智慧》中的伊兰文化遗迹。

伊兰文化即指波斯文化，波斯乃西亚文明古国。早在公元前6世纪已建立起强大的阿赫明尼德王朝，迄今尚存的大流士大帝纪功碑上的铭文、浮雕表明，中亚诸国一度皆臣属于波斯。阿赫明尼德王朝在文化上的最大贡献是琐罗亚斯特创立了祆教。这种宗教崇拜马扎特大神、崇拜火与光明，祭坛上的圣火长燃不熄，故又称拜火教。226年（魏文帝黄初七年）波斯复兴，阿尔达希尔创立了萨珊王朝，这一王朝一直延续到7世纪。其流亡政权末代君勃善活则在唐朝的支持下一直存在到8世纪初。祆教亦随之中兴，并迅速传布于西域各地，康国、滑国、吐火罗、疏勒等地相继升起长明圣火。祆教的圣典是《阿吠斯陀》。萨珊王朝时期这部圣典得到进一步的搜集和补充，并出现了它的简辑本。费尔道西掇拾《阿吠斯陀》中的故事，参稽其他资料，写成了另一巨

著《列王纪》，又译《王书》，为萨珊王朝文人必读作品，引人注目的是，《福乐智慧》中就曾屡次提到《王书》中的人物，例如第241行：

试问狂悖的查哈克何以受人咒骂
幸福的法里东何以受人赞誉

哈里斯在《列王纪》中是派西地安王朝第五代君，弑其父帖木儿·塔什自立，为政暴虐，人称蛇王，是波斯故事中恶人的典型。法里东乃派西地安王朝第三代君台赫木尔的后裔，借助起义者的力量，推翻了查哈克的暴政，成为王朝的第六代君，善施仁政，赢得臣民的衷心爱戴，乃波斯传说中贤君的典型，以上人物都属伊兰文化的产物，且出于袄教盛行时期，本来同伊斯兰教是不相容的。但在优素甫·哈斯·哈吉甫的诗中占有如此重要的位置。进一步引伸："你要是好人，就会留下美名，你要是坏人，就会被人咒骂。"说明这些形象在民间仍有广泛的影响。

《福乐智慧》中接受伊兰文化影响的证据还不只这些，例如第十章提到了诺希尔旺大帝：

智慧使人高升，知识使人高大
借此二者，世人方能非同凡响

如若不信，请看诺希尔旺大帝
他用智慧的眼睛把宇宙照亮

他持法公允，人民得以富裕
在美好的时代，留下美好的声望

诺希尔旺大帝指波斯萨珊王朝名王库萨和一世，即库萨和·阿努希尔，在欧洲，被称为霍斯罗斯，"他是被公认为萨珊诸王中最伟大的一个国王，"其在位之初先与东罗马签订了永久和平条约，进占叙利亚，洗劫安条克，北道使突厥，与之共灭哌哒，从而把波

斯萨珊王朝推向盛世。对内大施仁政，博得办事公正的好名声，因而取得诺希尔旺的尊称，意为不朽的灵魂。而在伊斯兰教中则本来并不存在灵魂不朽的观念，可见伊兰文化已巧妙地渗透到伊斯兰文化之中。而且渗透得天衣无缝。

祆教拜火，崇尚光明，同样是伊兰文明产物的摩尼教是更为彻底的二元论、倡善恶二宗、前者光明后者黑暗，而火也是光明的象征，这些在《福乐智慧》中也有所反映，特别表现在所用比喻和描写中，不过通篇皆以伊斯兰箴言的形式出现，溶化得更加不着形迹而已。

天竺文化即印度文化，所指实为整个次大陆文化，其中的核心成份是佛教，这一宗教在整个中亚地区流行近千年之久，而其教理又博大精深，不可能不渗透到新的宗教中去。

佛教的创始人乃出身于刹帝利种姓的净饭王子悉达多，正果后进尊号释迦牟尼，亦曰佛陀。他是在反对婆罗门教的激烈斗争中创立并弘扬佛教的，为了在教义上有所创新，在菩提树下经历了长期的苦行和冥思，其教义特点主张现实生活是苦难的，由之出现了四谛之说，即人生即苦（苦谛），进而求其苦因（集谛），以求消灭苦难（灭谛），并取得消灭苦难的方法（道谛），这种方法就是达到智慧和觉醒。从而出现了轮回、来世、因果报应之说。可见佛教的基本精义是非入世的。伊斯兰教却承认现实生活充满了快乐，人生在世应当享受真主的赐予并为真主献身。死并不可怕，但亦非解脱，死后只会发生一次末日审判。却不存在轮回和来世，可见伊斯兰教的基本精义则是积极入世的。据此观察《福乐智慧》，其中确实存在若干明显的佛教术语和佛教观念，例如“来世”：

最后我又讲到修道士觉醒
赋予他以“来世”的含义

如众所周知，“来世”是以轮回说为基础的，伊斯兰教根本不存在

这一观念，如果说“来世”也许是误译，但明明是同“今世”对举的：

在今世这块田里耕种

播种什么

便将此收获

你播下善种

便结出善果

你播种恶果

结出来便是恶果

这恶果是你来世脖子上的重轭

这里不仅有今世、来世，还有源于轮回说的因果报应观念，更是伊斯兰教无法包容的了，例如：

世界好比一块大田

你种什么种子，收获什么粮食

种瓜得瓜，种豆得豆

谁种下善因，谁品尝善果

“种瓜得瓜，种豆得豆”，“善因、善果”乃典型的佛教术语，广泛见于佛经之中，在佛教盛行时期，高僧说法，都离不开这一思想，因此深入人心，经久不泯，并通过《福乐智慧》中伊斯兰修道士之口，脱逸而出。

伊斯兰教充满了对生活的积极进取精神，他们是为真主而活，为圣战而活，为追求尘世的幸福和死后的乐园而活，认为恐惧死亡是可耻的，但《福乐智慧》中表达的思想却恰恰相反，充满了对死亡的恐怖：

生命是何物，死亡是何物

我从何处而来，又向何处而去

既有死亡，我为何而生

既有悲愁，我为何笑语
生来而又死去的人曾说
没有比死亡更痛苦之事
……
世上何事比死亡更痛苦
一想到死亡，万事无趣

死亡是海洋，其深无比
你仔细观察，它深不见底

既知有死亡，而又昏昏噩噩
死期一至，空言又复何益

这里表达的分明是佛教中人生难免生、老、病、死之苦的苦谛思想，其中“我从何处而来，又向何处而去”更分明是佛教偈语的常见格式，这种深为人生苦难和死亡缠错的思想同伊斯兰教讴歌生命的精神是格格不入的，《福乐智慧》中还存在着“一切皆空”的思想，这也明显属于佛教范畴：

死神使我的一切皆空
一想起死亡我泪如泉涌

多少不可一世者无一幸存
军队和武器也对你无用

死神摧毁了多少乡镇城垣
死神败落了多少府邸宫殿

高位对于死亡无济于事
逃脱死亡的蹊径无从寻觅

死神将尊贵的先知一个个夺去
谁又能使出起死回生的灵丹妙药

伊斯兰教鼓吹圣战，战死光荣，为圣战牺牲光荣，而前引诗句却不仅具有四大皆空的观念，而且还具有鲜明的反战倾向，这是同佛教的戒杀思想一致的。

佛教宣扬苦海无边，人生“无常”，《福乐智慧》中也有类似的诗句，例如：

这苦难的世界不可相信
它反复无常，荒谬绝伦

对无常的尘世你何须依依
它将抛你而去，你也将对它厌弃

超脱苦难的唯一途径是多行善举，例如：

权大无边的君主啊，切勿作罪
要注意你的言行，多作善举
……
今日你大兴善举，为民负责
来世你将会得到好报应

又如3575行

人生彷佛是一场大梦
你做了什么，都有报应

伊斯兰教虽然也讲行善、赈济，但却是对真主负责，而不是为来世负责的，这里的来世和报应等观念显然带有浓厚的佛教色彩，如果把它同相邻佛教国家高昌回鹘的格言诗加以比较，就更加一目了然了，例如：

有德行的人好比珍宝
无德行的人好比靴垫子

有功德的人好比佛爷
无功德的人好比废铁

二者的基调几乎是一样的。

值得注意的是，《福乐智慧》中一些人物的命名也同佛教有关，例如修道士“觉醒”之名，有些学者认为是苏菲派的化身，但苏菲派的特征之一是追求与真主的融合而具有疯狂的性质。苏联宗教学家认为这一派别融有萨满教的某些因素。但觉醒的言行根本不具有这些特点，且这一名字本身同佛教通用的大觉大悟术语不无某种类似，而觉醒死后留给国王和贤明的遗物也是杖和钵，这恰恰也是佛教的圣物，可见《福乐智慧》中存在着佛教影响的痕迹是无容置疑的。

以比较思想的角度观察，作为《福乐智慧》基本歌咏主题的“智慧”与“幸福”和关系，也在周邻佛教国高昌回鹘中得到令人惊异的共鸣。例如班格和拉赫马提所刊布的《古代吐鲁番民歌》中就有这样一首劝喻诗：

要学知识，我的主人
让知识成为你的伴侣
有知识的人
终有一天会得到幸福

有知识的人腰上的石头
会变成宝石
无知识的人身旁放上金子
也会当成石头

这一主旨几乎同《福乐智慧》如出一辙，佛教历来重视智慧，认为它是超脱苦海，正觉的关键所在。当然，伊斯兰教也重视智慧，重视知识，至少，在这里体现了佛教文化与伊斯兰文化之间

天衣无缝的融合。

三、《福乐智慧》中的汉文化

巴拉沙衮与喀什噶尔历史上曾属唐朝版图，分别隶属于北庭大都护府和安西大都护府，曾存在大量汉族军民，汉文化亦因之远播彼域，同喀喇汗朝相毗邻的高昌回鹘又是西域汉文化中心之一，《突厥语大辞典》维吾尔文译本页40记："回鹘还有一种与秦人的文字相近的文字，正式函件、凭据就是用它写的，这种文字，除了非穆斯林的回鹘人和秦人，别人是不会读的，我上面说的是城里人的情况。"据此可知，汉字在回鹘高昌时代仍然通行，可见汉文化对《福乐智慧》的创作发生影响是不足为奇的。

在《福乐智慧》的序言中，优素甫·哈斯·哈吉甫明确承认自己的著作接受过汉文化的强烈影响，他说：

> 此书极为尊贵，它以秦地哲人的箴言和马秦学者的诗篇装饰而成……
>
> 秦和马秦的哲士，学者一致认为，在东方各地，在突厥斯坦的各族中，从来没有人用布格拉汗的语言，突厥人的辞令编撰过一部比它更好的书，由于此书无比优美，无论传到哪位帝王手里，无传到哪个国家，那儿的哲士和学者都很赏识它。并为它取了不同的名字和称号。秦人称它为《帝王礼范》，马秦人称它为《治国南针》，东方人称它为《君王美饰》，伊朗人称它为《突厥语诸王书》，还有人称它为《喻帝箴言》，突厥人则称它为《福乐智慧》。

秦（qin）通常指中国，秦人本指汉人，然于喀喇汗朝之世，我国内地宋，辽两朝南北对立，秦人则用以专指辽朝统治下的汉人，宋人则另以马秦（Maqin）名之，"Ma"者，大也，则马秦亦即太秦，又有人以为"Ma"实为"蛮"之音译，Maqin应译为

蛮秦，因为北人称南人为“蛮”，南人呼北人曰“伧”，相沿已久，故宋、辽对立时期出现了这一名词。而此二者皆指汉文化，其中优素甫对于马秦即宋人文化尤为推崇，他写道：

东方的帝王——马秦的君主
睿智而博学的世间英才
都愿将此书据为己有
收藏于宝库，备加珍爱

不愿将此书落入他人之手
将它视为国宝，传之于后代

他还写道：

秦和马秦的学者哲士
都称赞此书十分优美

东方之国，突厥和秦人
没有一部书可与之匹配

在28—29行中，他还吟道：

秦人称之为《帝王礼范》
马秦人称它为《社稷知己》
东方人对它十分推崇
把它称之为《君王美饰》

优素甫化费了这么多笔墨和篇幅，称赞汉文化，而汉文化的核心乃儒家思想，以及后世溶入儒家体系中的道家和法家思想，所有这些都在《福乐智慧》中有所反映。

儒家本质上是一种积极的入世哲学，这同佛教的出世哲学有很大差异，而同伊斯兰教却不无相同之处，其思想的出发点在于正心，诚意，修身，齐家，治国，平天下，而其治平总方针是仁政。《福乐智慧》中也以此作为君王治国的最高准则，请看下列

诗句：

君王若以人道来治理国家
他将是一位多好的国君

按双人为仁，仁者人也，可见仁即人道，君主以人道治国，亦即以仁治国。

儒家德行的最高准则是智、仁、勇，《福乐智慧》中也以此作男子汉的完美体现。

为使卑劣之徒远离你身边，
男儿应当宽厚大度、果断谨严

为人需要果敢与宽厚
人的价值由此二者体现

第2122行还有下列诗句

国君应温勇而胸怀坦荡
庶民若有罪，应宽大宏仁

这里的"宽大宏仁"，"宽厚"，"温勇"所指就是仁，果断就是勇，《论语》中也有类似的表述：

子曰：居上不宽……吾将何以观之哉？

宽，即宽厚、宽大、温善，没有宽，自然没有仁，勇则指临事而断。后世儒家又主张为君者必宽猛相济，宽指仁，猛指勇，可见二者思想是不无渊源关系的。而《福乐智慧》中还可以举出类似的格言。

王啊，人情即意味着慷慨宏仁
宏仁对于人是道义之本

近年来新疆考古发现，证实了《论语》确曾流传于高昌国境及唐之西州地区，甚至远及米兰，其思想必曾发生过广泛的影响。优素甫·哈斯·哈吉甫是否直接受益于《论语》，虽然仍嫌证据不足，但至少间接地从毗邻地区解释儒家的著述中受到影响，特别

是《福乐智慧》中大臣贤明的言论不少可与儒家相通，例如：

三件事使人二世获益
其一是良好温善的秉性
第二是知耻，第三是正直
上述三事给人带来幸运
秉性善良，人人喜爱
行为正直，受人尊敬
廉耻阻止人去干坏事
寡廉鲜耻是人之大病
正直、知耻和善良秉性
三者兼有有则福乐无穷

这同儒家所讲的礼义廉耻，温、良、恭、俭、让美德何等肖似，又如贤明说：

人类生而无识，学而知之
学得了知识，事事成功
刚出生之人，没有知识
人类靠学习而成为上品

孔子亦强调，“我非生而知之者，好古敏以求之者也”二者思想基本相似。贤明还认为：

人对你有义，你应对人有情
人对你有情，你应对人有义
以德报德是人之常情
有情有义，留芳百世

这种以德报德，勿以怨报德的思想也恰恰是在儒家著述中所常见的。《福乐智慧》中非常重视正直，并强调国君的表率作用。

一国之主走什么路径
臣民们也都紧步其后尘

国君善良，道路正直。

臣民们也能正道直行

而孔子也说过类似的话：

苟正其身矣，子从政乎何有，不能正其身，如正人何。

还说过：

其身正，不令而行，其身不正，虽令不从。

儒家特别重视知耻，认为知耻是道德的起点，禁恶的开端，西方伦理学家把世界伦理学体系分为两大支，一支是原罪哲学，以基督教为代表，另一支是羞耻哲学，以儒家为代表。《福乐智慧》中却也把知耻提到极大的道德高度：

大臣应知耻，知足，品德完善

不知羞耻的人是人中的混蛋

……

人中的精英是知耻之人

知耻之人是人中的好汉

中国传统文化具有容纳百川的特色，尽管始终以儒家思想为其主体，但道家思想在这一体系中也占有重要地位，值得注意的是，《福乐智慧》中有些言论同道家思想如出一辙，例如：

灯光有灭时　行人有停时

高升者下降　下降者上升

世人万物　　都求圆满

圆满的事物　走向亏损

又说：

凡事不可超过界线

超过了界线会适得其反

由此得出的全身保命那一套哲理，同道家理论中物盈必亏，物极必反，福兮祸所倚，全身远祸等论点完全一致，甚至语言表述方

式都十分相象。

《福乐智慧》中高度重视法治，但同古希腊罗马法治思想毫无共同之处，因为它在讲法治的同时讲君权，实际上讲的是法从君主，君言即法。

君王事只有君王知道
典章制度都出自君主

……

社稷之事即君王之事
唯有人君才能知悉

这一套恰恰是法家所讲求的，一方面讲“刑过不避大臣，赏善不遗匹夫”，另方面讲“权者，君王所独制也”，鼓吹君权至上，君权监督下的法治，据此判断，《福乐智慧》中似乎也有法家影响的痕迹。

《福乐智慧》中之所以有那么多汉文化因素，除了历史原因外，还同喀喇汗朝与辽朝保持着密切交往有关。《辽史·太宗记》中最先出现了“哈剌汗遣使来贡”的记载，此为喀喇汗国在汉文史籍中之初见，《福乐智慧》中也保存着“褐色大地披上绿衣丝绸，契丹商人又将桃花石锦缎铺陈”等双方之间密切贸易来往的记录。可见，这部名作同东方文化也是难以分割的。

还应补充的是，《福乐智慧》作为一部突厥语作品，当然也继承了古突厥文化的传统，例如四要素的宇宙构成观念，黄道十二宫的星象观念都同古突厥文化存在着渊源关系。至于它作为一部穆斯林文学作品，接受阿拉伯文化及其他伊斯兰文化的影响更是人所共知的事，无庸赘述。

综上所论，《福乐智慧》具有鲜明的多元文化色彩，它反映了中世纪时期各种文化交萃于中亚，相互融合的历史事实，也充分印证了封闭只能导致文化的衰落，而兼容并蓄，融合创新才能

繁荣文化的真理。

---

〔1〕喀喇汗朝（哈剌汗朝）：现在通用“喀喇汗朝”，魏良弢同志就是这样主张的，并已被许多人所承认，然而以“名从古译”的原则出发，我国古史而并无“喀喇汗朝”一词，唯有“黑韩王”及“哈剌汗”二词，前者乃意译，后者乃音译。按“哈”古读匣纽，“哈剌”古音与原音相近，“哈剌汗来朝”见于《金史·太宗纪》。清人李光廷《汉西域图考》曾引录过此一版本的《金史》。

试论《福乐智慧》的多层文化结构

郎　樱

《福乐智慧》是维吾尔民族珍贵的文学遗产，中华民族文化宝库中的瑰宝，它在世界文化史上也是一部具有特殊意义的不朽之作。

新疆自古是丝绸之路的要冲，南北两条丝绸之路的交叉点。它是东西文化交流的枢纽、世界四大文化体系——中国、印度、希腊、伊斯兰文化的交汇之处。长期生息、繁衍在这块大地上的维吾尔民族，在继承本民族文化传统的基础上，得以吸收世界各种古老文明的精华，从而创造出色彩斑斓，风格特异，引起世界注目的维吾尔文化。这种开放型的维吾尔文化在它的古典文学中形成了世界文化史上罕见的、多层文化结构的特点。

《福乐智慧》诞生于维吾尔历史上的喀喇汗朝时代。喀喇汗朝的建立使维吾尔民族从分散走向统一，由逐水草而居的游牧生活过渡到定居的农耕生活。社会的变革导致社会生产力的飞速发展。丝绸之路畅通无阻，商业空前昌盛，文化交流亦日渐频繁。喀什噶尔不仅成为东西贸易的枢纽，而且成为中亚著名的文化中心之一。各国学者荟萃于此，研讨学问，交流学术。生活于这个时代的优素甫·哈斯·哈吉甫学识广博，富有远见，他继承、发扬了维吾尔民族传统文化，但是又没有被传统文化所禁固，而是以广阔的襟怀和雄才胆略从各种古老的文化中汲取营养，创作出不朽的名著《福乐智慧》。这部诗作的杰出之处在于它既继承了维吾尔民族传统文化，又融东西文化于一体，集世界各种古老文

明于其中，把维吾尔文学推向了喀喇汗朝的顶峰。我以为，这是优素甫·哈斯·哈吉甫对发展维吾尔文化所做出的最卓著、最伟大的功绩之一。

《福乐智慧》的"融东西文化于一体，集世界各种古老文明于其中"的特点，决定了这部著作的非单一文化的架构，而构成了它的多层文化结构。

本文拟从文化史以及文化交流的角度对《福乐智慧》的多层文化结构的特点进行一些探讨。

一

《福乐智慧》问世的11世纪，正是喀什地区开始伊斯兰化的时代。作者优素甫·哈斯·哈吉甫是一位熟谙波斯、阿拉伯文化的穆斯林。因此，《福乐智慧》不可避免地带有浓重的伊斯兰文化色彩。

从内容看，作品中四位主人公的身份都是伊斯兰教徒。作品中，赞美真主、讴歌圣战、宣扬伊斯兰教义、贬损异教徒的诗行随处可见。作者的伊斯兰宗教观在字里行间都留下了鲜明的印迹。

从形式看，它的开篇三章是对真主、先知、先知四位伙伴的赞颂。这种形式在伊斯兰诗歌中习为常见，几乎成为伊斯兰诗歌的一种固定框架。这种文体的创始人是波斯人阿布杜勒·哈密德。他是一位诗人和学者，曾任阿拉伯帝国倭马亚王朝哈里发的秘书。他于公元8世纪"首创长篇书牍，并开始在著作的开端使用赞主赞圣的词句"，"后来的文人，莫不出其门而循其遗踪"[1]。优素甫·哈斯·哈吉甫把这种形式主义的伊斯兰诗歌文体引进《福乐智慧》，以后的维吾尔诗人争相效尤，逐渐成为一种陈词旧套。

在诗歌格律上，传统的维吾尔诗歌采用节奏韵律，一般为四行体，每行诗多为七或八个音节，押头韵或押脚韵。然而。诗人在《福乐智慧》中则采用了波斯、阿拉伯的阿鲁孜韵律，玛斯纳维诗歌形式。这种多音节、两行体、以长短音节的组合、变换为基础的格律诗，与传统的维吾尔诗歌韵律及形式全然不同。

波斯文学具有悠久的历史。波斯文学不仅是伊斯兰文学的重要组成部分，而且它在伊斯兰文学中占有举足轻重的地位。由于波斯与维吾尔毗邻接壤，两个民族自古就有密切的交往，因此，维吾尔文学所受波斯文学的影响尤为深刻。

《福乐智慧》是一部哲理性、劝喻性很强的诗作。这种特点在某种程度上可以说是受到波斯诗风的一定影响。波斯诗人鲁达基（850—941）曾创作过一些哲理性很强的劝喻帝王的叙事诗，对波斯诗歌的发展影响深远，从此，哲理性劝喻诗成为波斯文学的重要文体之一。优素甫·哈斯·哈吉甫写作《福乐智慧》的时代，维吾尔文学正面临着波斯文学的冲击，作品受到波斯文学的一定影响也是很自然之事。

此外，在修辞、比喻以及一些天文知识在诗行中的运用等，也都程度不同地受到了波斯文学较深的影响。

波斯、阿拉伯文化在《福乐智慧》中形成了鲜明的积淀。对于这一点，国内外学者的观点基本是一致的。但是，有人因此把《福乐智慧》说成是纯伊斯兰文学作品，或者把它说成是宣扬伊斯兰教义的劝喻诗，有些外国学者甚至把这部著作贬为波斯诗歌的翻版，我以为这些观点都是不科学的，是错误的。完全否认《福乐智慧》受波斯、阿拉伯文化的影响是不对的，但是过分夸大这种影响也与作品的实际不相符。波斯、阿拉伯——伊斯兰文化仅仅是构成《福乐智慧》的一个重要文化层次，而不是唯一的层次。

如果我们透过伊斯兰文化的表层、深入到《福乐智慧》的深

层中去，我们就会发现其中包含着内容异常丰富的多种文化层次。印度佛教文化、中原儒家文化、古希腊文化、尤其是构成《福乐智慧》多层文化结构的中坚与基础层次的维吾尔——突厥文化，均包蕴在其中。

二

佛教思想对《福乐智慧》的浸润是相当深刻的。这主要反映在这部诗作对生老病死所持的态度，对现世所持的态度以及所反映的因果报应观念等诸多方面。

众所周知，“四谛”与“缘起论”是佛教理论的基本要点。“四谛”中的“苦谛”（世间之苦）、“集谛”（苦之原因）、“灭谛”（苦之消灭）和“道谛”（灭苦的方法）都离不开一个“苦”字，它的核心是宣扬整个世界和全部人生为无边的苦海。而这种苦的生成是有缘由的，说明此缘由的就是“缘起论”。小乘佛教的“缘起论”主要是以人生问题为中心来叙述的，“老死”是观察人生的起点，而“老死”正是苦谛之缘由。人生在世，谁也逃脱不了一死，死亡给人生布下了巨大的阴影，给世人带来了无穷的痛苦。想到人最终逃不出死运，万念俱灭，弃生厌世。佛祖释迦牟尼当初所以舍弃王族生活、出家修道也是有感于人世生、老、病、死各种苦恼，想去寻求解脱人世间生老病死痛苦之道的。

而《福乐智慧》以大量篇幅，反复宣扬的正是世人由于无法摆脱生老病死之苦所受到的百般折磨。作品中有许多这样的诗句：“世上有什么事比死亡痛苦？一想到死亡，万事无趣”（1139行），“死期一到，百事无益”（1141行），“死神面对我们在等待时机，面对死亡谁也无能为力”（6291行），因此“欢乐、希望、天禄留在我身后，烦恼、忧愁、苦难向我降临”（1074行）。作品中隐士觉醒之所以弃绝红尘，就是因为世界上没有一个人能满足

他“青春永驻”、“百病不生”、“长生不老”的愿望。他对人们说：“要死的人啊，为何还不清醒，你不过是留宿两天的过客。只为两天的欢娱，你又何必昏昏然去把生活追求？”（3618行）而他自己，正如他的名字所象征的，他已“觉醒”，他“绝欲念，祈祷修行”，以期从尘世的苦海中解脱出来，到达光明永恒的来世。

在对待生死问题上，伊斯兰教与佛教所持的态度是全然不同的。伊斯兰教义中绝少宣扬对于死亡的恐惧，《古兰经》中也看不到一处描写死亡给人们带来痛苦的语句。伊斯兰教徒相信，当人们寿限已到，天使便会来召唤，进入生平梦寐以求的乐园。《福乐智慧》所着力宣扬的“一想到死亡，万事皆无趣”的思想，显然不属于伊斯兰教思想范畴。

在对待现世的态度上，《福乐智慧》也宣扬了现世为苦海的观点。“今生是昏暗的地牢，抛弃它，把那光明的永世寻求”（5421行），“丢弃今生今世，对它断情”（5420行）等诅咒现世、厌弃现世的诗句在作品中反复出现。佛教的“无常观”在作品中也留下了深刻的印迹，作品中“今世如过眼云烟，一闪即逝”（4905行），“今生是过客，脚步匆匆”（3556行），“对无情的尘世何须依依”等诗句几乎比比可见。

伊斯兰教是现世宗教，它与作为来世宗教的佛教之间最大的区别之一，便是重视现世，提倡现世享乐。《福乐智慧》所宣扬的“现世苦”、“弃绝现世”的观点，与《古兰经》所宣扬的视今世生活为“嬉戏和娱乐”[2]、“因今世生活而欢喜”[3]的观点显然是针锋相对的。

此外，《福乐智慧》还大力宣扬了因果报应论，如“世界好比一块大田，你种什么种子，收获什么粮食。种瓜得瓜，种豆得豆。谁种下善因，谁品尝善果”（1393—1394行），“今日大兴善举，来世你将会得到好报应”（5090行）。

伊斯兰教也主张“乐善好施”，也告诫它的信徒“今世行善，

来世进乐园”，“今世做恶，来世入火狱”。但是，这与佛教的因果报应论有着根本的区别。这主要表现在，佛教的因果报应论讲的是自然报应，即为“种瓜得瓜，种豆得豆”型。而伊斯兰教的善恶报应则是人为报应，即最后审判日由真主来裁决。而裁决的首要标准是看对真主虔诚与否，善恶标准只是第二位的。值得注意的是，《福乐智慧》虽然问世于维吾尔民族的伊斯兰化时代，但是，作品对《古兰经》重要的内容——最后审判说只字未提，而所宣扬的却恰恰是佛教的自然因果报应观念。

伊斯兰教具有鲜明的、强烈的排他性，它与偶像崇拜的佛教更是水火不相容。伊斯兰教所到之处，佛庙寺院被夷为平地，佛经被焚烧，佛教徒被残害。但是，一个信仰伊斯兰教的诗人在伊斯兰文化中心创作的《福乐智慧》又何以反映出如此鲜明的佛教思想呢？这确是一个值得深入探讨的问题。我以为，要弄清这个问题，有必要对产生这部作品的土壤进行一番分析。

如前所述，《福乐智慧》问世之时，伊斯兰教传入新疆南部地区仅有100多年的历史。然而，即使在这100多年中，伊斯兰教在这一地区的统治也并非十分巩固。在相当长一个时期内，伊斯兰文化中心喀什噶尔一直被佛教势力所包围并不断受到佛教势力的侵扰。喀什噶尔南面是佛教势力强盛的于阗，它的东面是佛教大本营——高昌回鹘汗国，它的北面也有许多虔诚的维吾尔佛教徒。就是喀什噶尔本身，伊斯兰教的势力亦时强时弱，如公元10世纪末，这里的百姓就曾在于阗佛教徒的煽动下爆发过武装起义，与于阗佛教势力里应外合，最后于阗佛教徒曾一度占领了这个城市。〔4〕到了1032年，“塔里木盆地南缘各绿洲普遍发生了反对喀喇汗朝的武装起义。起义者破坏了各地伊斯兰教寺院，重新开放被禁封的佛教设施，恢复佛教活动。起义的浪潮很快席卷了于阗、叶尔羌，甚至在喀什噶尔附近，也出现了严重的动荡。”〔5〕这说明，到了11世纪30年代，也就是《福乐智慧》问

世前的 30 多年间，佛教在新疆南部民众中仍拥有相当的势力。还有史料说明直至 13 世纪，伊斯兰教的势力依然未能抵达喀喇汗朝的全境。我所以不避赘叙之嫌，列举上述种种史实，其目的就在于说明，新疆南部地区，不仅于伊斯兰教传入之前，佛教势力鼎盛，就是到了公元 11 世纪《福乐智慧》诞生的时代，喀什噶尔地区周围的佛教势力依然很强大。虽然，当地的人民改信了伊斯兰教，伊斯兰文化的影响也日渐深入，但是，伊斯兰教的思想、观念尚未成为他们的精神支柱。在短暂的 100 余年时间内，不可能立即消除或改变许多世纪以来存在的宗教传统与观念。

在研讨《福乐智慧》多层文化结构这一问题时，印度佛教文化在该作品中的积淀，特别应该引起人们的注目。因为，在维吾尔文学形成及发展过程中，古老的印度文明曾与之发生过多次撞击，每次撞击都留下了鲜明的轨迹。过去，国内外学者对高昌回鹘汗国时期的维吾尔文学与印度佛教文学间的交流较为重视，也有所研究。但是，对于喀喇汗朝时期维吾尔文学与印度佛教文学之间的交流，却几乎没有涉足过。《福乐智慧》在这方面提供了极为珍贵、极为丰富的资料。

三

维吾尔人民，无论是漠北时期的维吾尔人或是生活于西域的维吾尔人，与中原汉族人民之间，在政治、经济、文化各方面一直保持着密切的联系。在长期频繁的交往中，中原汉族文化不仅流传到维吾尔人民中间，而且对维吾尔文化的发展起着潜移默化的影响。

从《福乐智慧》中，我们可以清晰地看出，中原儒家思想在维吾尔民族哲学体系的形成过程中,其潜移默化的影响是多么深刻。优素甫·哈斯·哈吉甫在他的诗作中抒发了他对于治理国

家、实现国泰民安的宏伟设想，绘制了一幅“理想王国”的蓝图。从某种意义上可以说，诗人心目中的“理想王国”是诗人进步启蒙思想的产物，这幅蓝图的绘制在一定程度上也受到了儒家思想的影响。

儒家以“三纲五常”为治国之本。其中“臣事君以忠”为其核心。诗人在作品中也极力宣扬这种忠君思想，如“君王天生是社稷之主”（1932行），“臣仆为国君效荣要忠贞不渝”（614行）。这种忠君的主张是不符合伊斯兰教教义的。伊斯兰教只崇拜真主一人，宣扬“穆斯林皆为兄弟”，因此，按伊斯兰教义，君、臣、父、子在真主面前均是平等的。伊斯兰教从来没有、也绝不会提出“君王是社稷之主”的主张，更不会倡导和允许穆斯林去对真主以外的任何一个人“忠贞不渝”。《福乐智慧》所宣扬的忠君思想，显然源于儒家文化体系。

儒家治国的另一个重要思想是施“仁政”。所谓“仁政”就是“为政以德”，“政者，正也”。也就是说，要对人民施德政，政治要清明，公正。《福乐智慧》的作者也力主仁政，他劝喻国君“对广大的庶民要心怀仁慈”，“要仁爱为怀，保护人民”（2170行），并告诫君王要正直：“须知正义乃社稷之基石，君王正直，社稷才能永存”（819行），“君王善良，正道直行，人民的日子将福乐无穷”（455行）。

“克己复礼为仁”是儒家思想的纲领。自先秦以来，儒家一直强调“礼”的作用，“礼之用，和为贵，先王之道，斯为美”，“不知礼，无以立也”（《论语》）。

《福乐智慧》也很强调“礼”的重要性，不乏宣扬礼之重要性的诗行，如君王应“知耻知礼”（2169），“社稷因礼法而鼎立”（5285行）等。

在《福乐智慧》中，儒家思想的反映不仅表现在治国主张方面，而且表现在伦理道德观方面。儒家认为“中庸”是最高的道

德："中庸之为德也，其至矣乎"(《论语》)。《福乐智慧》的作者亦认为"中庸"是美德，他说："凡事均有相应的尺度，只有适度百事才会美满"（2984 行），并引用长者之言劝喻君王"处事要合乎中庸"（2089 行）；儒家要求君子要正襟危坐，目不斜视。诗人在《福乐智慧》中亦劝导人们要不苟言笑，要"目不斜视"，莫"失去体统"；儒家提倡为人处事要"温、良、恭、俭、让"，"以直报怨，以德报德"。《福乐智慧》亦宣扬"知足、知耻、温良谦恭"(2441 行)，"君子报人以德，小人报人以怨，你可以去以德报怨"(3432 行)，"以人情为重，做人上人"（5788 行）为处事之道。

从上述比较中可以看出，《福乐智慧》所宣扬的治国主张以及伦理道德带有鲜明的儒家文化烙印。

儒家的重要经典《论语》早在唐代以前就已传入新疆了。据《周书·高昌传》记载，吐鲁番地区"有《毛诗》、《论语》、《孝经》，置学官弟子以相教授"。这说明，1000 多年前，《论语》等儒家经典不仅传到新疆，而且还成为居住在那里的胡、汉儿童的启蒙教科书。1969 年从吐鲁番出土了一部较为完整的《论语郑氏注》，这是一个 12 岁孩童抄于 710 年的。《论语》古代抄本篇章和一些抄本残片的出土，就更多了。《论语》在新疆的大量发现表明：儒家伦理道理观在维吾尔人民及新疆各族人民群众中的影响是深刻的。

《福乐智慧》的作者在序言部分开宗明义地写道："此书极为尊贵。它以秦地哲士的箴言和马秦学者的诗篇赞饰而成。"秦和马秦指的都是中原，这说明，优素甫·哈斯·哈吉甫写作《福乐智慧》时，曾阅读，引用过中原汉族哲人、学者的著作和诗歌，并将其融会进自己的作品中。

《福乐智慧》产生于 11 世纪，值中原的宋朝代。始于先秦的儒家思想经历了漫长的岁月，广泛地吸收了佛、道及其他一些学术流派的精神成果，至宋朝，儒家思想进一步理论化、系统化，

进而形成后来的宋朝理学。可以说，到了宋代，具有丰富思辨内容、既尊天命又重要人事、既讲治国道理又讲为人处事准则的儒家文化，其影响力比以前任何时代都更强大。它不仅对朝鲜、日本等东方国家产生了极为深刻的影响，而且还远传到欧洲，引起欧洲人的极大关注。维吾尔人民自古是祖国大家庭中的一员，《福乐智慧》问世的喀喇汗朝亦是自建国伊始就把自己看作是中国的一个组成部分，因此，中原儒家文化在《福乐智慧》中的积淀，是有其深刻文化史背景的。这也是古代维吾尔人民与中原汉族人民友好交往，进行文化交流的有力见证。

四

东西方文化融合是《福乐智慧》一个显著的特点。诗人优素甫·哈斯·哈吉甫不仅从古老的汉文明、印度文明以及波斯—阿拉伯伊斯兰文明中吸取了营养，而且也从古老的西方文明——古希腊文化中摄取了养分。古希腊文化对《福乐智慧》的影响主要表现在哲学观与美学观方面。

在古希腊哲学中，对知识与智慧的论述很多。苏格拉底相信“知识就是道德”；柏们图则提出一个重要美学命题，即人的美，本质上是一种智慧美。不仅如此，许多事物美也是人的智慧的闪光。由此得出结论:“智慧是事物中最美的”。这是柏拉图关于美的本质的独特的理论；亚里士多德发展了柏拉图“智慧美”的理论，提出智慧是关于自然的人类本身的“最完善的知识形式”。

《福乐智慧》受到苏格拉底、柏拉图以及亚里士多德“知识美”、“智慧美”的哲学与美学观的深刻影响。从《福乐智慧》的题名便可知道：赞美智慧，颂扬知识，阐述只有通过智慧和知识，人们才能获得福乐——这无疑是作品论述的中心议题之一。事实亦是如此，作者不惜笔墨，反复阐述了他的观点：人的美，人的

德，人的福运之本，在于智慧与知识。作品中有许多赞美智慧与知识的诗行，如“有智慧的人是人中之上品，智慧是一切美德的根本”（1830行），“假如你具备了二者（智慧与知识），即是完人，完美的人方能获得幸福”（225行），并认为“人类的价值就在于知识和智慧”（第六章的标题）。这显然与古希腊哲学家“知识美”、“智慧美”的哲学观与美学观相通。

无论是柏拉图，或是亚里士多德，他们都把智慧看作是一种神授的现象，是高于一切的理念。他们认为理性是人的本质的体现，亦是人的根本目的与活动。人有了理性，在情操上才能达到“最高境界”。既然智慧是神赐，神就不可能将它赐予所有的人，只有贵族阶级中文化修养最高的“爱智慧者”才有福分接近高不可攀的“理念”，才能达到情操上的“最高境界”。这样的人只能是哲学家和学者。因此，柏拉图把人分九流，第一流是哲学家，他们是人中之上品。而处于下九流的黎民百姓则是“专顾念肉体，沉迷于物欲之享乐”[8]的只知吃喝而不会思想的蠢物。

这种古希腊理式论的唯心主义哲学观在《福乐智慧》中也有所反映。优素甫·哈斯·哈吉甫亦把智慧视为神赐，诗中这样写道：“须知智慧是真主的恩赐，世人靠智慧而获得福运”（1629行）。他也认为，神只把智慧和理性赐予很少的人，“有知识的人甚少，无知者甚多，无智慧的人甚多，有智慧者稀少”（199行）。而这些神的宠儿们就是哲学家和学者，他们是“真理和信仰的支柱”（4345行），“世上倘若没有哲人和学者，地里种上粮食也不会收获”（4314行）。而广大劳苦大众则是些“行为粗俗不堪”（4323行）的无知、无智者。“有知识有智慧的人才算是人，除此之外全与牲畜相差无几”（3165行）。这些观点固然反映了优素甫·哈斯·哈吉甫世界观的阶级局限性，但是，又可从中看到，这些唯心主义观念与古希腊理论的“理性、智慧、知识至高无上”的哲学、美学观有着渊源关系。

但是，必须指出的一点是，这位维吾尔古代诗人虽然受到古希腊唯心主义理式论哲学观的影响，然而就其整个哲学观而论，他远远地超越了古希腊哲学体系。例如，他对于知识的认识就是唯物主义的。他响亮地提出:“人生而无知，学而知之”(1680行),“人非生而英明，是后学而成”(4021行)。还有许多类似的诗行，表明诗人已认识到实践、环境教育对于知识形成与积累所起的决定作用。这些诗句闪烁着朴素的唯物辩证法的光辉，是诗人对先验的理式论的突破，亦是诗人进步启蒙思想的一种体现。诗人在认识论上与唯心主义理式论决裂的另一种表现，在于他指出了知识在人类发展以及改造客观世界中的重要作用。他在作品中写道:“知识使人类脱离了动物”(1845行),“求得了学问方成圣哲，要用学识为世人造福”(1818行)。诗人既把知识作为人认识自然的手段，同时又把它看作是改造自然的手段。在十一世纪，能有这样深刻的认识，实在是难能可贵的。

维吾尔文化属于东方文化范畴。古希腊文化是西方文化之祖。要说明一部东方的长诗为什么会受到古希腊哲学，美学观如此鲜明的影响的问题，必然要追溯到中西文化交流史，追溯到古希腊文化传播到东方的途经以及在中亚掀起的两次崇尚希腊文化的热潮。

公元前4世纪，亚历山大王曾率领几十万希腊及马其顿大军东征，入侵西亚、中亚。希腊远征军的一部分人留居东方。亚历山大去世后，希腊人又在邻近新疆的阿富汗、印度北部地区建立起希腊化的国家巴克特里亚(大夏)，在很长的一个历史时期，这里成为希腊文化在亚洲传播的桥头堡。

公元7世纪，伊斯兰阿拉伯帝国扩张，占领了希腊旧地拜占廷。尚处于落后状态的阿拉伯人为巩固其统治，对学习、吸收古希腊文化表现出极大的热情。他们组织大批学者，把希腊哲学著作译为阿拉伯文，进入9世纪，阿拉伯的翻译事业以及他们崇尚

希腊文化的热潮均达到了顶峰。各种希腊名著都有了阿拉伯文译本，他们还把苏格拉底，柏拉图以及亚里士多德的格言集成书籍传播。[9]不少突厥学者也倾心于希腊文化，纷纷赴大马士革或巴格达学习、研究希腊哲学，成绩斐然，颇有建树。如阿尔·法拉比（870—950）就是其中的佼佼者。他对希腊哲学有很深的造诣，著作近二百种，被誉为“东方的亚里士多德”。他的具有希腊色彩的哲学观对维吾尔知识分子的影响尤为深刻。伊斯兰教传入新疆地区以后，随着推行“阿拉伯化”，不少维吾尔知识分子精通了阿拉伯语，直接研读希腊哲学名著，受其影响是相当深刻的。

任何诗人的哲学、美学观的形成都离不开他所生活的时代。11 世纪时，许多突厥语民族的学者对古希腊文化已有深入的研究，随着伊斯兰教在维吾尔人民中的传播，阿拉伯人崇尚希腊文化的心理以及古希腊哲学、美学观的影响必然会在那个时代的文化作品中得到反映。古希腊文化在《福乐智慧》中所形成的积淀就是其中一例。

五

以上，我们分别论述了中原汉文化、印度佛教文化、波斯·阿拉伯伊斯兰文化以及古希腊文化对于《福乐智慧》的影响，但是，正如恩格斯曾经指出过的，传统是一种巨大的保守力量。外来的思想文化，无论它的影响有多么深，它的影响力有多么强大，只有当它们依附于原有的文化，逐渐渗透到原有文化之中，才能起作用。原有的民族传统文化接受外来思想文化时，只有经咀嚼、吸收之后，多种文化才能融会于一体，原有的民族传统文化才得以形成为一种丰富多采有新文化。这是一个事物的两个方面，而这两个方面都离不开外来文化的受容体——原民族传统文化。因此，在《福乐智慧》的多层文化结构中，作为多种文化受

容体的维吾尔——突厥传统文化就具有特殊重要的地位。

维吾尔民族具有悠久的文化传统，1000 多年前就有了自己的民放文字及文献。

维吾尔人民富有文学才华。《福乐智慧》问世前，维吾尔民族民间文学就已相当丰富。维吾尔民族形成初期的英雄史诗《乌古斯可汗的传说》以及广泛流传于民间的英雄史诗《阿里甫·艾尔·童阿》，交织着许多古老而优美的维吾尔神话与传说，优美动人，富于艺术魅力，在中亚享有盛名。维吾尔族在民歌及诗歌创作方面，底蕴更为丰厚，诗歌的意境、诗歌的形式，到了 11 世纪时已达到很高的水平。诗歌的语言形象、生动，当时的维吾尔文学语言业已达到相当纯熟的程度。此外，凝聚着人民群众智慧、闪烁着哲理光芒的格言、谚语如颗颗珍珠，充盈着维吾尔民间文学宝库。诗人在创作《福乐智慧》这部作品时，充分运用了维吾尔及突厥诸民族人民群众的智慧。据笔者粗略统计，诗人在诗作中引用维吾尔及突厥诸民族的民歌、谚语及贤人智者的箴言等约 250 多处。

我们可以说，《福乐智慧》是在古老的、具有悠久传统的维吾尔民族民间文化的母胎中萌生、成长，而后又在丰富的维吾尔民族民间文化的土壤中诞生。《福乐智慧》与维吾尔传统民族民间文学有着水乳交融、密不可分的关系。如果说，维吾尔民族传统文化是一棵树，那么，《福乐智慧》就是这棵树上的果。没有树，也就不可能有这颗果。外来各种文化的影响，则像土壤中的肥料和营养液一样，滋润着这棵树，源源不断地向它提供养料。正因为营养充分，大树才能根深叶茂，果实也才能长得肥硕。这三者之间的辩证关系构成《福乐智慧》多层文化结构的一个显著特点。

正由于维吾尔民族民间文化具有悠久的、丰厚的传统，所以当它受到多种文化撞击时，不仅没有被外来文化所同化，相反地

却具有较强的消化、吸收能力，融东西文化于一体，集各种古老文明于其中，既继承了本民族的传统文化，又大胆吸收外来文化；充分体现了维吾尔民族文化旺盛的生命力。我以为这正是维吾尔民族文化的特质之一。

六

如此文第一章所说，《福乐智慧》的“融东西文化于一体，集各种古老文明于其中”的特点，决定了这部作品的非单一文化架构，而构成了它的多层文化结构。然而，构成《福乐智慧》多层文化结构的各种文化因素，决非如拼盘似地各自独立存在于作品的横断面，亦非如地质构造层那样层次清晰、按历史年代顺序叠落于作品的纵剖面。优素甫·哈斯·哈吉甫最大的贡献之一，便是他在吸收了诸多文化因素之后，将它们与维吾尔民族传统文化有机地融会于一体，创造出一种崭新的维吾尔民族新文化。各种文化虽然仍可在《福乐智慧》中找到自己的面影，但仅止面影而已，因为各种文化的因素已成为维吾尔新文化的有机组成部分之一。

例如，《福乐智慧》虽然受到古希腊哲学、美学观的影响，但表现在作品中的却是东西文化之有机的交融。如对于智慧、知识的认识，西方哲学家往往从纯认识的理性论的观点出发，认为智慧、知识即是道德，即是美的本质，而东方哲学家们则更注重智慧、知识的功利主义作用，将它与改善民生连在一起。《福乐智慧》既宣扬了西方哲学“智慧是美的本质”、“知识即道德”的纯理性观点，但是，它更强调“要用学识为世人造福”，宣扬了东方重功利的知识观。再如，对哲学的理解，西方认为哲学是“爱智”之学，而东方则把哲学视为“明智”之学。爱智者追求的是理性的享受，而明智者则致意于做人。《福乐智慧》既具有追求理性享

受的西方哲学的“爱智者”的色彩，但是，更多地体现了东方哲学致意于宣扬做人道理的“明智”特点。在思维方式上，东西方也有较大的差别。西方重抽象的理念的思辨，而东方则更重直观的、感性的认识。《福乐智慧》所表现的思维方式，基本上属于东方式的直观、感性的思维体系，但多多少少也表现出一些西方式的重抽象、重理念思辨的特色。

《福乐智慧》多层文化结构之形成，在很大程度上取决于维吾尔民族生活的地理与文化环境。季羡林先生最近有一段十分精辟的论述：“世界上历史悠久、地域广阔、自成体系、影响深远的文化体系只有四个：中国、印度、希腊、伊斯兰，再没有第五个；而这四个文化体系汇流的地方只有一个，就是中国的敦煌和新疆地区，再没有第二个。”〔10〕正是新疆这块四大古老文化体系汇流之地这一独特的文化土壤，才能培育出《福乐智慧》这样一部博采四种古老文化之精华、融合东西方文明之精神的古典名著。我们可以自豪地说，像这样的作品只能产生于新疆，像这样的古典名著世界上仅此一部，再没有第二部。我以为，这正是《福乐智慧》巨大的文化史价值之所在，也是它对世界文化史所做出的杰出的、独特的贡献。

---

〔1〕伊本·罕理康：《人物传记》，转引自（埃及）艾哈迈德·爱敏：《阿拉伯—伊斯兰文化史》，商务出版社，1982年，130页。

〔2〕〔3〕马坚译《古兰经》，中国社会科学出版社，1981年，37页，114页。

〔4〕〔5〕刘志霄：《维吾尔族历史》上编，北京民族出版社1985年，150页，157页。

〔6〕（英）道封编《出使蒙古记》，中国社会科学出版社，1983年，155页。

〔7〕柏拉图：《会饮篇》，载《柏拉图文艺对话集》，人民文学出版社，

1980 年，261 页。

〔8〕柏拉图:《斐多篇》。同上书。

〔9〕同〔1〕，4 页，145 页，146 页。

〔10〕季羡林:《敦煌学、吐鲁番学在中国文化史上的地位和作用》，载 1986 年 3 期《红旗》。

《福乐智慧》与伊斯兰文化

王家瑛

人类对于客观世界和人类自身的认识，随着时间的推移不断有所改善。进入 20 世纪以来，人们认识到，必须以认识主体时间为一维的四维空间去认识、去观察、去思考。新的认识必然引起各种观念的更新，孤立、绝缘、割裂、封闭的状态已成为不可能。马克思早就预言，随着“一切国家的生产和消费都成为世界性的”，“各民族的精神产品”也“成了公共的财产。民族的片面性的局限性日益成为不可能，于是由许多民族的和地方的文学形成了一种世界文学。”[1] 在人类文化领域，各种文化、各种学科的相互切入、渗透、融合，各种边缘学科、各种研究方法的勃兴已成为不可抗拒的趋势。世界文化正在汇成巨流。

人类文明的历史已越 6000 年，在这漫长的岁月里，世界先民文化的涓涓细流怎样汇成了巨流？英国历史学家、历史形态学派和 20 世纪思辨的历史哲学代表汤因比（1889—1975）把世界上先后出现的文明概括为 26 种，每一文明又要经历兴起、生长、衰落、解体和灭亡 5 个阶段。但却认为迄今只有西方的文明不一定走向必然灭亡的道路。这种“欧洲文化中心论”时至今日已经不合时宜。但是，若以历史上某个文化类型作为参照系进行比较研究却是一可取的科研方法。

维吾尔古典文学奠基作品长篇叙事诗《福乐智慧》成书于中古时期（1069—1070），其时世界上已形成四大文化圈：西方有以基督教为核心的希腊—罗马文化圈；东方有以儒家为核心的中

国文化圈、有以印度教为核心的印度文化圈和以伊斯兰教为核心的阿拉伯哈里发帝国文化圈。它的问世标志着古代的维吾尔文化与新兴的伊斯兰文化相互碰撞，相互融合的开始。

本文仅就《福乐智慧》中反映出的伊斯兰文化影响，择其大端略作研讨。这并不意味着《福乐智慧》中只有伊斯兰文化影响，更不意味着这部作品是一部“仿作”。

一

伊斯兰文化传统表现为：伊斯兰思想意识占主导地位，文体结构程式化，诗歌形象譬喻体系化。文学体裁一式，韵律格式一致。其语言风格上的特点表现为外来语阿拉伯—波斯词汇及其表现手法的大量渗入。《福乐智慧》即表现出这种情况。

长篇叙事诗《福乐智慧》的情节节奏相当缓慢，至第十二章才“故事开始——关于日出王的叙述”。那前十一章犹如汉文学长篇小说里的“楔子”或宋、元话本的“入话”。前十一章章目依次是：第一章：对至尊至大的真主的赞颂；第二章：对先知的赞颂；第三章：对先知四同伴的赞颂；第四章：对明丽的春天和伟大的布格拉汗的赞颂；第五章：论七曜和黄道十二宫；第六章：论人类的价值在于知识和智慧；第七章：论语言的得失利弊；第八章：笔者谨致歉意；第九章：对善行的赞颂并略论它的益处；第十章：论知识、智慧和才华的好处；第十一章：论书名的含义和笔者的晚景。

第十一章无疑是向读者介绍该书的主题思想，第四章阐明了作者写书的动机与目的，第一、二、三章系对真主、先知及其同伴的赞颂词，表明作者是一位虔诚的逊尼派教徒；其它六章论述天文星相、知识智慧、语言利弊、人类价值。这些看来都是当时学术界的重要课题。第八章是一篇序言中所不可或缺的成份。

《福乐智慧》程式结构源于伊斯兰文学传统，可能直接受波斯—塔吉克文学名著菲尔多西（940—1020）《列王纪》的影响。进行比较，不难看出，相似之处甚多。且看《列王纪》[2]正文前几章的标题：1、以仁慈的、宽恕的真主的名义；2、对智慧的赞颂；3、论世界与人类的创造；4、论日、月的创造；5、对先知及其同伴的赞颂；6、《列王纪》资料的搜集；7、关于诗人德吉基；8、关于本书的创作缘起和友人忠告；9、对艾布·曼苏尔·本·穆罕默德的赞颂；10、对苏丹之兄异密·纳斯尔的赞颂。两者内容基调、章节结构类似，属同一模式。我们在稍后的阿塞拜疆突厥诗人尼扎米（1141—1203）《五诗集》中也可看到这种程式结构。

值得注意的是，在《福乐智慧》第四章：对明丽的春天和伟大的布格拉汗的赞颂一章中，我们看到阿拉伯古老诗体“颂诗”的遗绪。

颂诗最初出现在伊斯兰教兴起以前蒙昧时代的阿拉伯半岛土地上，原是部族诗人为歌颂本部族、贬低或诅咒敌对部族所唱的诗歌。其后，诗人为寻求帮助或获取报酬也对其恩主乃至其家族歌功颂德，大唱赞歌。颂诗在结构上，一般在进入正文之前，都有一段“序曲”。其内容大致为，诗人想象自己和朋友骑着骆驼在外面旅行，途中遇见故爱人的遗迹，忆起往日的甜蜜生活，对比眼前的孤寂苦闷，无限惆怅，凄然泪下。诗人以种种比喻追述昔日爱情，并以描写美丽的自然风景烘托。这段作为“序曲”的爱情诗后来脱离本体，发展成为一独立新体抒情诗。

但是突厥语诸部族的世界与波斯人、阿拉伯人世界在地理环境、社会习俗、经济基础、文化生活等诸方面存在差异，这同样也反映在颂诗内容与形式上。传统颂诗序曲主题，阿拉伯人一般选择爱情或描写沙漠生活，而波斯人、特别是突厥语诸部族却热情地描绘山河之美以表乡土之恋，或大谈人情世故、社会风情。

优素甫的“对明丽的春天和伟大的布格拉汗的赞颂”诗章正是一方面继承了古老颂诗的传统，一方面又显示了维吾尔人风格。

《福乐智慧》的主题与宗旨，作者在第十一章：论书名的含义和笔者的晚景中讲得十分清楚：

我把书名叫做《福乐智慧》，
愿它为读者引路，导向幸福。 (350)[3]

“Kutadqu bilik”的字义即是“关于幸福的知识”，从哲理上可理解为“智慧带来幸福”或“幸福源于智慧”。

且看作者是怎样引导读者走向幸福：

我首先要说的是日出国王，
好人啊，让我来讲讲他的含义。 (353)

接着我要讲大臣月圆，
因为他，吉祥的日子光耀熠熠。 (354)

这日出象征着公正法度，
这月圆代表了欢乐幸福。 (355)

然后我又讲到大臣贤明，
他代表了智慧，提高人的价值。 (356)

最后我又讲到修道士觉醒，
赋予他以“来世”的含义。 (357)

诗人优素甫在《福乐智慧》中所拟定的四个角色、四个概念恰好是代表了当时喀喇汗朝时代人民所理想、所追求、所崇尚的四种美德：正义、幸福、智慧、知足（节制）。它是维吾尔人民传统的伦理道德观念在伊斯兰文化新时代的继承与发展。诗人所构筑的理想王国正是奠基于上述伦理道德柱石上。在作者看来，

人生的目的应是追求幸福，但究竟什么是幸福？怎样才能获得幸福？书中给予我们的启示是：从国家社会来说，国君要施仁政，主持公道，持法严明，而社会要维护正义：

哪位国君持法公正，
国家将昌盛，福星照临。　　(2017)

清醒和良法是社稷之本，
有此二者，社稷将永存。　　(2018)

要想使王权高位锦上添花，
必须行事正直，执法公平。　(454)

同样，“大臣贤良，国人会获益，国人获益，国君福乐无疆。”(2242) 从个人来说，幸福在于知足和节制情欲。“须知幸运无常，莫对它倾心，它好似满月，会亏损而消失。”(741) 所以，“你若感恩，天恩会由一变十，倘得如此，家中财物自然充盈”。(759) 但是，无论是国君主持正义，大臣秉公执法，还是个人节制欲求，目的则在于达到幸福境界，因而需要理性与智慧统摄其他诸德。

四种美德，并非出自诗人主观臆断，乃是民族的历史积淀与当代意识的结合。这些美德，有的历史源远流长，我们并不陌生。

先说统摄诸德的主德智慧。

诗人原词为突厥语 Bilig，具有知识、智慧、聪明、谨慎等语义。Bilig 一词最早出现于为阙特勤之死 (732) 而立的古代突厥如尼文《阙特勤碑》文上，南面第 5 行有一句写道：

anyr bilig anta ojur armis
遂也学为奸诈

为纪念突厥大政治家、军事家暾欲谷所建立的如尼文《暾欲谷碑》（约720）上亦出现该词。第6行有一句写道：

anta kirsa tangri bilig bartuk ucun

然后，当上天赋予我以智慧时

古代人民不但崇尚知识、智慧，而且把它视为美德，并进而取它为名字或徽号。如轰动一时的突厥文物《苾伽可汗碑》（735）碑主苾伽伽可汗（684—734）之“苾伽”即为Biliga，意为贤明的、智慧的、聪明的，与Bilig同源，系形容词。所谓“苾伽可汗”亦即贤明可汗。可见，优素甫之取“贤明”角色是有历史因缘的。具有苾伽徽号者历史上不乏其人。如伊利毗伽可敦（苾伽可汗与阙特勤之母）、《回纥英武威远毗伽可汗碑》碑主葛勒可汗或磨延可汗（749—759在位）、九姓回鹘保义可汗（808—821在位）等。我们甚至可上溯至匈奴时代。匈奴官职有左贤王、右贤王，“贤”者自然是意译，想原来亦是崇尚“贤明”、“智慧”美德，进而演变成为匈奴官号。匈奴文字虽无可考，但匈牙利语至今保有Bilig一词，语义亦如是。

又，《旧唐书》卷194上载：

骨咄禄之子阙特勤鸠合旧部，杀默啜子小可汗及诸弟并亲信略尽，立其兄左贤王默棘连是为毗伽可汗。毗伽可汗以开元四年即位，本蕃号为小杀。性仁友，自以得国是厥特勤之功，固让之。阙特勤不受，遂以为左贤王，与掌兵马。

可见“贤”与“毗伽”为互文。此外，无论是历史还是现实，蒙古人名中呼毕力格者亦为数不少。可见，“智慧”在各族文化里所具有的重要意义。

其次是幸福。

诗中原词系突厥词qut，具有幸福、安宁、成功、裨益等义。最早出现在《阙特勤碑》碑文上。南面第9行中有一句，

云：

Ta li jarlyquqyn ucun
ozim qutym bar ucun
qaran oluryym
朕遵奉天命
幸运至极
立为可汗

幸福一向是人们孜孜以求的理想，终生为之奋斗的目标，它代表人们的心愿与向往，因而也被列入人们名称徽号之列。《苾伽可汗碑》东面第25行中出现的突厥君长徽号“亦都护”，(Idug–qut)即意为“神圣幸福”。《元史》卷122《巴尔术阿尔忒的斤传》云：

巴尔术阿尔忒的斤亦都护，亦都护者，高昌国主号也。

又《旧唐书》卷194上：

骨咄禄死时，其子尚幼，默啜遂篡其位，自立为可汗。

苾伽可汗与阙特勤之父的徽号骨咄禄即为qutlur，意为“幸福的”，系qut的形容词。在君长以下的官号中亦有。突厥和回鹘古代文献中，号骨咄禄·莫何·达干(qutlur bara tarqan)。骨咄禄匐(qutlur beg)、骨咄禄·不花(qutlur buga)者多处可见。

上文提到的《九姓回鹘爱登里罗汨没密施合毗伽可汗圣文神碑》中，可汗徽号 Tokuz Uyrur ay-t əngrid əkutəlp bilgə karan，其中不但有Kut，而且还有ay(月)，足证“圆月”一名亦是有所本的。“有”在维吾尔民族心中，一向是幸福，美好的象征，正如诗人所说，“这月圆代表了欢乐幸福”。(355)

再其次是“正义”或“公正”。

原词系一回鹘词toru，意为秩序、规章、法规。古代突厥文碑铭文献中未见，古代回鹘文君王贵族封号中亦未见。较晚的回鹘文佛教经典《金光明经》中出现有该词：

el bas aru torusin otunur siziar ajitu

你们毕恭毕敬地询问治理国家的法度。……

《金光明经》属于与喀喇汗朝共时并列的高昌回鹘汗国佛教文化时期的文献《序言之一》"正义"一词系用阿拉伯语词ədil，《序言之二》"正义"一词ədl 亦系用阿拉伯语词。这两个词更能说明"公正"、"正义"这一新时期伦理观念的本义。

自 744 年骨力裴罗在鹳尔浑河建立的回纥政权，至 840 年西迁，共历 10 代，计有百年之久，是一宗法封建社会。从它的生产方式、阶级关系和上层建筑来看已开始封建化，但从它的社会结构来看还保有若干氏族制度的残余。当时正义与公正并未构成主要伦理观念，并非是社会、国家的基石。待到西迁(840)后建立的喀喇汗朝则已是封建化的国家。定居的农业经济伴随着半定居的游牧经济构成新社会的经济基础，以封建等级制度为基石的新的社会上屋建筑，当时都迫切需要稳定的法制和法律面前的公正。所以，公正或正义应属伊斯兰文化新时期的伦理概念。

最后是"知足"。

原词系阿拉伯词"akibət"，意为后世，来世，属于伊斯兰宗教术语，因而纯属伊斯兰文化概念。《序言之一》、《序言之二》均以阿拉伯词"kanaət"表示"觉醒"、"知足"。但是，无论是诗中遁世修道者"觉醒"，还是其所象征的含义"知足"，都与伊斯兰教苏菲派有密切关系。

苏菲派系伊斯兰教重要派别之一，跨越逊尼与什叶两大教派，属于伊斯兰神秘主义派别。8 世纪诞生于伊拉克与叙利亚北部。最早从事苏菲运动的是与穆阿维叶封建政权相对立的一批圣训学者。9 世纪苏菲派在巴格达得势，一个半世纪之后传入伊朗并急速地蔓延至其辽远疆域，11 世纪苏菲哲理进入波斯—塔吉克文学。《福乐智慧》成书年代正是苏菲教派东渐之时。从早期的尊经重典、讲究宗教繁文缛节，发展至不重经典，不立文字，

专注内省静修，这一切标志着伊斯兰教发展进入一新阶段。人们从追求今生今世的幸福，转向洁身自爱、修行来世，说明社会伦理观念的新变化。人们感觉到，现实的穷奢极侈并不能给人以多大快乐，相反、禁欲苦修，知足感恩，向往来世倒能给人以心灵的慰藉。精神的安宁胜于物质的享受。积极与消极，入世与出世，两相结合构成了新时代的幸福观。诗人优素甫为满足新兴汗国对伦理道德的要求，在继承、发扬突厥—回鹘文化传统的基础上，吸收了外来的伊斯兰文化，建立了以正义、智慧、幸福、知足为四大基石的新社会伦理体系，为维吾尔思想史谱写了新的篇章。

二

比喻属于形象思维方式。诗人通过比喻把思想感情寄寓于具体的形象当中，形象成为诗人思想感情的依托凭藉。运用比喻塑造出的诗歌艺术形象具体鲜明，情思委婉含蓄，具有感人的魅力。

一般说来，艺术形式和艺术方法对于社会现实具有某种程度的独立性，它们远离社会基础，甚至不像艺术内容那样随着社会生活的变化而迅速变化。艺术形式和艺术方法的这种特征，归根结底是它的特殊的质的规定性和稳定性造成的。不过，“远离”绝不是脱离，没有直接联系并不等于没有联系。作为艺术整体的有机组成部分，它们终究不可能完全脱离社会历史发展的制约，终究不可能脱离社会文化背景的影响。任何诗歌中的比喻形象体系都是在历史发展过程中形成的，既具有相对的独立性、稳定性，同时又在继续不断向前发展。它是统一的、民族的、历史的积淀与移植的、朴素的、现实的因素相结合的产物。《福乐智慧》既运用传统的比喻形象，又采用大量新的阿拉伯——波斯古典诗歌

比喻形象。

譬如弓箭，对于古代游牧民族来说，无论是在战时还是在平时，都是生活中不可缺少之物。实际上，弓箭的意义早已超出其使用价值的范围。古代突厥部落、部族驻地乃至军事组织均以箭为单位。《旧唐书·西突厥传》载：

> 贞观九年（公元635年）……俄而其国分为十部，每部令一人统之，号为十设。每设以一箭，故称十箭焉。又分十箭为左右厢，一厢各置五箭。其左厢号'五咄陆'，置五大啜，一啜管一箭；其右厢号'五弩失毕'，置五大俟斤，一俟斤管一箭，都号为十箭，……自是都号为十姓部落。

古代突厥文《暾欲谷碑》(720) 文中亦有"十箭之可汗乃吾等敌人"（第19行，第一碑东面），"其可汗率师已出动，十箭之军前进不休，"（第33行，第一碑北面）以及"十箭之贵人及民众闻此消息。"（第42行，第二碑西面）字样，又，汉文《九姓回鹘可汗碑》(814) 中亦有"又十箭三姓突骑施"（第19行）字样。该碑突厥文记载中，同样有"有了恶意的三姓葛罗禄，他们逃到了西方十箭部落"〔4〕语句。

文学是现实生活的反映，因而弓箭也自然地走进艺术殿堂，置身于比喻形象体系之中。如，以弓箭喻姿态：

箭杆似的身躯伛偻如弯弓，
生命已尽，大限已经来莅。(1099)

笔直的身躯若弯曲如弓，
心灵应变得箭一般笔直。　(1102)

以弓箭喻光明。如：

你瞧，岁月之弓在引矢待发，
时而带来利益，时而带来灾殃。(4926)

以弓箭喻品质，如：

要知足、可靠、忠心赤胆，
行为正直如离弦之箭。(2885)

诗歌艺术要求把主观思想感情客观化、物象化，同时与想象合理解相融合来塑造诗歌艺术形象。黑格尔深刻地指出：“象征的各种形式都起源于全民族的宗教的世界观。”[5]我们正是从优素甫在《福乐智慧》中所运用的物象比喻认出古代突厥—回鹘人民的观念意识与文化心态。“鸦翅似的黑发变成了鹅羽”（1098），“头发若是变做白鸽之色，心灵也须变得洁如白鸽”（1101），“落日披散了紧束的发辫，暮色苍茫，大地好似铺满了貂皮”（5825），“寰宇田野披上了白鹰的皓羽。”（5828）更有一组动物形象比喻使人感到一股强烈的生活气息，显现出民族气质与审美情趣：

拚搏中要像豹子膂力过人，
战斗中要像老虎强悍凶猛。(2310)

要顽强如野猪，力大如野狼，
要暴怒如牦牛，狠猛如棕熊。(2311)

要像狐狸一样狡猾奸诈。
要像公驼一样牢记仇恨。(2312)

要像山鹰一样目光锐利，
要像喜鹊一样灵活机警。(2313)

要像雄狮一样威严凶狠，
要像猫头鹰一样彻夜清醒。(2314)

有了这些美德，才堪称勇士，
具备这些条件才是合格的将领。(2315)

《福乐智慧》创作于伊斯兰文化的时代，因而书中运用的比喻形象很多取源于伊斯兰古典诗学形象体系。譬如夜莺，伊斯兰古典诗学典型形象之一，无论是在世俗诗人还是苏菲诗人笔下几乎都可见到这一形象。

夜莺清亮的叫声啼啭不停，
贤明惊醒，睡意全消。(4963)

他侧耳倾听着假寐片刻，
沉醉于夜莺的婉转鸣叫。(4964)

又如：

花坛里，夜莺在高诵《诗篇》，
日夜歌唱不已，千啭百鸣。(78)

开创伊斯兰古典诗歌比喻形象体系先河的是波斯—塔吉克古典诗歌奠基者、被誉为“诗人之父”的鲁达基（约860—941），他率先唱道：

柳枝上夜莺在唱着幸福、爱情之歌，
白头翁应和而鸣，从晨光熹微到天昏。

鸽子在年轻的柏树上咕咕讲述着古代童话，
听，夜莺的玫瑰之歌有多么醉人心魂。

野玫瑰花丛里，花园里，多情的夜莺在叹息，
从六弦琴和佳酒里，你可以找到慰藉。[6]

德国古典哲学大师黑格尔在其巨著《美学》中谈到东方抒情诗时说道：

东方抒情诗特别与西方浪漫型诗不同，往往采取一种比较客观的语调，诗人往往不是把外在事物和情况表现为他所想的那个样子，而是表现为它们本身原来的样子，这样，诗

人就赋予它们以一种独立的灵魂的生命，例如哈菲斯有一次这样召唤：

“啊，来啊，夜莺从哈菲斯的心灵里，
又飞回到欢乐的玫瑰香中去啦”。[7]

由于夜莺在诗中被诗人赋予了各自不同的“有灵魂的生命”因而具有不同的象征意义。在优素甫笔下，夜莺能引起情人对爱情的向往：

花丛中夜莺在切切悲鸣，
有情人听了，心潮起伏。(5972)

而在哈菲斯的苏菲风格抒情诗里，表现的却是一种对主的神秘的爱：

蔷薇的无限妩媚可爱使得夜莺难与蔷薇分开
尽管夜莺离开蔷薇无法生活，却也不把夜莺理睬。

夜莺的声声叹息把痛苦注入我的心底，
人间有何慰藉能平息我心头的焦急[8]

麝香、龙涎香也是伊斯兰古典诗人常用的比喻。优素甫在诗中多次取譬，如：

我的青春已去，年已老迈，
麝香般的乌发被龙脑香取代。 (4848)

天穹又像龙涎香似地变得昏黑，
倏而从地面跃出红色长矛，光华四溢。(4892)

波斯—塔吉克古典诗人的特点是以麝香比喻女子秀发的黑香。鲁达基有诗云：

魔术师用麝香揉搽着你那波浪似的柔丝卷发，
把嘴唇变成蜜糖，叫湿润的红宝石不受委曲。

另一首：

我吻着她那红宝石般的嘴——就像蜜糖在唇边上，
我在她那风信子石般的两颊上呼吸着——
胸中顿时充满了龙涎香。[9]

哈菲斯的有关麝香、龙涎香的诗句更不胜枚举，且尤为欣赏和阗麝香。如：

风儿从你的卷发里吹散麝的芬香，
多少颗期待的心日夜把东风思念。

东风啊，当你有一天从我爱情国度里走过，
请从她龙涎香的卷发里带给我迷人的香气。

风儿啊，尽管你衣襟芳香我依然感到惊异，
为什么不用和阗麝香撒遍你经过的大地？

在《福乐智慧》中，我们还发现纯属阿拉伯语的表达方式，如"把它称做《君王美饰》"[10]"他本是宫廷的美饰"[11]"廉耻乃是男儿的美饰"，[12]"学者的知识是国家的美饰"。[13]"美饰"为阿拉伯文"zain"，意为装饰，按阿拉伯语构词法构成许多词组，成为伊斯兰文学中一种描写手法。中世纪历史学家加尔杰齐的编年史称为《史的美饰》(Zain-ul-Akbar)。优素甫善于借用"……美饰"这一描写手法，并以哲理充实其内涵：

人的美饰是语言，语言种类繁多，
让我把语言优美的人盛加赞誉。　　(272)

智慧的美饰是舌头，舌头的美饰是语言，
人的美饰是脸，眼睛又是脸的美饰。　　(274)

人生短暂而自然永恒，描写这一矛盾的主题在各民族文学中

均有表现。优素甫描述人生历程的特点仍是善于用比，生活气息浓厚：

人生度过了四十岁大关，
意味着青春已别你而去。　　　　(364)

当五十岁伸手摸我的头顶，
鸦翅似的黑发变成了白鹄羽翼。　　(365)

如今六十岁向我频频呼唤，
如果大限未满，我定会向它走去。(366)

谁要是越过了六十岁的关口，
即万念俱灰，夏天变为冬日。　　(367)

三十岁的储存，已被五十岁收走，
六十岁召唤我，我还能干得何事？(368)

从前青春赋予我的一切，
如今已被衰老一一夺去。　　　　(372)

又如：

头发已花白如鹰隼之羽，
胡须像枯草般稀疏凋零。　　　　(5639)

三十二颗牙齿——洁白的珍珠，
一颗颗掉落，断了丝绳。(5640)

悲叹暮年的诗歌在当时已成为时尚，且彼此因袭，格调比喻亦甚为相似。如鲁达基《暮年怨》：

我的牙齿都已磨损，一个个脱落干净，

不，那不是牙齿，那是一盏盏闪耀的明灯。

那是珍珠和珊瑚，又是一排银锭，
那是滴滴甘露，又是颗颗明星。[14]

菲尔多西描述晚年光景的笔法大同小异。如：

六十岁时我逐渐衰弱，如同醉汉，
拐杖代替缰绳出现在我手中。

我郁金香的脸，变得像干草一样，
我漆黑头发变成樟脑般的颜色。

笔直的身躯由于衰老而佝偻，
妄自尊大的人的光明更为减少。[15]

优素甫笔下的其他比喻，如以满月喻容颜，雪白喻须发，明灯喻智慧，帷幕喻天空，僧祇人的皮肤喻黑色，东罗马姑娘喻美，以及红花，天青石、缁衣、面纱、公牛、公驼、貂皮、蔷薇诸物象在伊斯兰古典诗人的诗集中也屡见不鲜。之所以出现这种“共振现象”。我们可以用近代西方出现的帕利—劳德理论来解释。这种理论认为，古代诗歌尤其是口头文学的重大特点是大量运用“现成词组”和“类型场景”。“现成词组”系指一个或数个组织在一起的词汇，在许多诗篇或同一首诗中反复出现，意思基本相同。“类型场景”多指诗中经常出现的某些景物带来的联想。这些景物是象征性的，诗人借助于习惯和联想用这种景物引出某种固定的情绪。由于同处于伊斯兰文化圈内，所以习惯、联想、比喻才会是相同的。

三

《序言之二》写道:“阿拉伯、塔吉克文书籍甚多，用母语写成的仅此一部。”[16] 这里所说塔吉克文究竟是怎样的语言？塔吉克文书籍又指哪些？

不言而喻，塔吉克文自然是塔吉克族的语言。早在阿拉伯人渗入中亚以前很久，在中亚各地区和国家之间经济与文化联系加强的基础上，以及在封建关系发展条件下城市生活增长的基础上，出现了中亚某些部族（主要是定居的部族）联合并混合成一个民族的趋势。在粟特、吐火罗和呼罗珊三地交界处的一种地区方言的基础上，形成了当时名为“达里”语的塔吉克人的全民语言。达里语吸收了各种同源方言的某些成分。早在 7 世纪时，汇合成一个塔吉克民族的诸部族，在地域、语言和文化方面的共同性已大为增强，具备了形成统一民族的一切前提。中央集权制的塔吉克人的萨曼王朝封建国家（879—999）的建立，标志着塔吉克民族形成过程的终结。

萨曼王朝为了自己的同族人要求支持，不得不推行家乡的语言和方字。当时的塔吉克—达里语，渐渐成为文学语言。9—10 世纪时，使用达里语发展了科学的方献和书面的诗篇。达里语后来也成为波斯文的文学语言，所以，塔吉克民族、波斯民族，以及整个中世纪东方的阿塞拜疆、印度、乌兹别克、土库曼诸民族的许多作家亦用达里—波斯语进行写作。

在诗歌和散文的领域里，与阿拉伯语作品并列，开始出现越来越多的塔吉克语著作，成就显著。可惜多数散失。9 世纪初，作于呼累珊地区途思城的散文艾布 · 曼苏尔的《列王纪 · 前言》是流传到今的萨曼王朝达里语散文作品之一。艾布 · 曼苏尔在萨曼王朝历任途思与尼沙布尔城地方长官，于 960—962 年间两次任呼罗珊军政长官。在他的命令下，一些拜火教祭司和学者，收

集了有关过去的伊朗诸部族的材料，编著成书。

《福乐智慧·序言》中屡次提到的萨曼王朝的塔吉克语诗歌巨著，菲尔多西的《列王纪》亦曾提及利用此材料，写道：

这是一部关于古代的书，
其中故事传说数不胜数。

这些传说原本散落在民间祭司手中，
每个祭司又以自己的智慧解释不同。

有一位庄园贵族出身的勇士，
为人宽宏大度，英勇机智。

他对古代生活颇留心意，
收集传闻佚事，不遗余力。

请来各国年高德劭不绝于途，
决心利用群策群力编著此书。

那位军事长官听了他们的叙述，
于是一部闻名的史记编著成书。[17]

应当说无论是这部散文作品《列王纪》及其前言，还是菲尔多西的史诗《列王纪》，都包括在《序言之二》作者所说的“塔吉克文书籍”里，对后世突厥诸语种作家与诗人都有影响。《福乐智慧》乃至创作动机在某种程度上都受这些塔吉克书籍的启发。

值得注意的是，传世的塔吉克文散文作品艾布·曼苏尔《列王纪·前言》，如果不把人名计算在内，在其中能见到的阿拉伯词不超过2%。[18] 这说明，早期外来的阿拉伯语对民族语言的

影响尚浅。但随着时间的推移，外来文化的渗透越来越深。今日之达里—波斯语文学、语言，其中阿拉伯语所占成份早已过其半。这种现象同样见诸伊斯兰文化圈内的突厥诸语种文学语言。据郝译本《福乐智慧》译者序，“《福乐智慧》一书约有 6 000 余个词根和派生词，其中阿拉伯语和波斯语借词仅只 500 个左右。”[19] 按百分比，占 8.3%，比例的确不高。但是，待至奥斯曼帝国鼎盛年代的奥斯曼突厥语，突厥语成份不但未增加，反而日益减少，以至外来的阿拉伯—波斯语词汇竟达 90%左右。阿拉伯—波斯语外来词汇进入突厥语的量恰好与伊斯兰文化对突厥文化的渗透并与之融合程度成正比例。如果上述历史现象具有某种规律性，应同样适用于《福乐智慧》。为此，笔者对书中外来语作一抽样分析，粗略统计如下：

1.《序言之一》：

总字	320	百分比
阿—波词汇（字次）	122	38%
阿—波词汇（不计重复，复数）	80	25%

2.《序言之二》：

总字	792	百分比
阿—波词汇（字次）	154	19.4%
阿—波词汇（不计重复，复数）	93	11.7%

3.《第十一章》

总字	521	百分比
阿—波词汇（字次）	24	4.6%
阿—波词汇（不计重复，复数）	19	3。6%

4.《附篇之一》：

总字	492	百分比
阿—波词汇（字次）	35	7。1%
阿—波词汇（不计重复，复数）	23	4.6%

5.《附篇之二》:

总字	466	百分比
阿—波词汇（字次）	33	7%
阿—波词汇（不计重复，复数）	23	4.9%

6.《附篇之三》:

总字数	448	百分比
阿—波词汇（字次）	28	6.2%
阿—波词汇（不计重复，复数）	21	4.6%

阿—波词汇在文中所占比例 7%（以下）、19.4%、38%标志着三个等级、三个时代、三个作家。这就是，最早应为《福乐智慧》作者，其次为《序言之二》作者，最后为《序言之一》作者。

但是，意大利突厥语文学史专家包巴奇却断言:“《福乐智慧》是用纯突厥语写成，所借阿拉伯、波斯词汇不超过 100 个。”[20] 这与上述 500 词之说相矛盾。由于笔者未曾寓目土耳其出版的《福乐智慧》词汇索引，亦未对该书全部词汇进行检索，故而不能判断是非。

四

关于《福乐智慧》所收两篇序言究竟是否出自作者手笔问题，《福乐智慧》耿、魏译本序言认为:“书前有两篇应为后人所加的序言，一为散文体，一为韵文体。”但就此问题并未展开论证。《福乐智慧》郝、张、刘译本译者序注[5] 说:“这两篇序言是否出自作者自己手笔，学术界尚无一致看法。”意见比较肯定且言之有据的是《福乐智慧》国际权威学者、土耳其的阿拉特，他认为，最先附在《福乐智慧》上为诗体序言，因除个别术语与表现手法外，从整体来说诗体序言接近《福乐智慧》正文。而根据

语言与风格，散文体序要晚些。[21]笔者对有关篇章所作阿拉伯—波斯词汇抽样分析也得出与此相同结论。不仅如此，阿拉特还据这两篇序言中提到的地名，进一步推断序言成文地点似应在喀什噶尔以西，很可能是在当时突厥穆斯林的文化中心——撒马尔罕。

由于可靠资料缺乏，很难就此问题作历史文献考据。但是，就本文所提供的内容作缜密研究，亦可提出一些序言系后人所加的有力论据。

接受美学理论认为，一部文学作品只有被置于交往动态关系中，从社会意识交往的角度去考察它的被接受，才能显示它的价值，它的社会效果。《序言之一》、《序言之二》正是在《福乐智慧》的“效果史”方面为我们提供了可靠的史料。《序言之一》说：“

> 秦和马秦的哲士、学者一致认为，在东方各地，在突厥斯坦各族中，从来没有人用布格拉汗的语言、突厥人的辞令编撰过一部比它更好的书。由于此书无比优美，无论传到哪位帝王手里，无论传到哪个国家，那儿的哲士和学者们都很赏识它，并为它取了不同的名字和称号：秦人称它为《帝王礼范》，马秦人称它为《治国南针》、东方人称它为《君王美饰》，伊朗人称它为《突厥语诸王书》，还有人称它为《喻帝箴言》，突朗人则称之为《福乐智慧》。

这里描述了这部诗作被接受的地域之广，程度之深，它获有的种种美名和赞词是其社会效果的标志。《序言之二》亦有类似描述。作者作为生产者，在它的精神产品虽已生产出来，但还未进入流通领域，还未达到消费者（读者）手里之前，是不可能预知其流通领域，预知其社会效果的。流通和生产社会效果都需时间过程。视其流通领域之广、在各民族读者中知名度之高、社会效果之强烈，这一切说明绝非在短时间内所能达到的。可是，我

们不要忘记，在快脱稿时作者已至垂暮之年:“青春已远逝，残年亦将尽，失去了快乐，才找到了归程”（6561）;“当此回历四百六十二年我竭全力完成了诗章”（6623），“可惜呀，虚度了青春年华，生命已将尽，令人悔恨懊恼。”（6635）所以，两篇序言所述应是作者未能见到的身后之事。这样理解才合乎情理。

《序言之二》写道:

“东方的帝王——马秦的君主，
睿智而博学的世间英才，　　(2—12)

都愿将此书据为已有，
收藏于宝库，备加珍爱;　　(2—13)

不愿让此书落他人之手，
将它视为国宝，传之于后代。(2—14)

既然东方喀喇汗朝桃花石·布格拉汗以后的君主“都愿将此书据为已有”，“藏于宝库”，秘不示人，“视为国宝”，“传之于后代”，更“不愿让此书落入他人之手”，那后来又究竟怎样流出宫外，甚而至“东方各地”至“天下四方的城镇宫廷”呢？据理推论，这事只可能发生在喀喇汗国（840—1212）以后。如果是这样，我们就可以理解，为什么在两个序言中提到:“作者使用汗国的语言，撰写此书于布格拉时代”（序 2—23）;“他在喀什噶尔写成此书，并奉献给东方君主桃花石·布格拉汗”（序 1）。申明“撰写此书于布格拉时代”说明作者时代已时过境迁；强调“作者使用汗国语言”。表明序言作者时代的语言已非汗国语言，否则何需作此说明。总之序言给读者一种后人述说前朝事的感觉。

此书是作者专门奉献给桃花石·布格拉汗以示效忠，并因而荣获官职。既然如此，作者当时岂敢在序言中写上“无论传到哪位帝王手里，无论传到哪个国家”等语！这样岂不冒犯天严？

《序言之一》作者把此书之所以受到各国帝王的喜爱归功于“由于此书无比优美”。这显然是文人的识见。《福乐智慧》的价值，对于帝王来说，首先在于它是“治国南针”、“喻帝箴言”，内容远远胜于形式。一是文人的识见；一是政治家的韬略、哲人的深谋远虑，两者泾渭分明。

序言中还有不少赞语，极不类作者口吻。如说，“此书极为尊贵”，“由此，优素甫·哈斯·哈吉甫的大名传遍天下。”更令人不解的是，“读了此书的人，转述这些诗篇的人，将比此书更为尊贵。”人与物、产品与消费者之间，如何能相比，又怎样能分出贵贱？介绍作者身世一段文字更表明它不可能出自作者笔下。

作者严于律己表现谦恭：

我口出直言，粗野而辛辣
有智者定会把直言欣赏。　　(6620)

但愿读到它的人不感到难堪，
我在此喋喋不休，请求原谅。(6621)

说话要直言，否则宁可不说，
曲直之别犹如黑白分明一样。(6622)

这样一位刚直不阿，口出直言的作家笔下不会写出大肆宣传，自作广告式的文字的。

从诗学角度着眼，全诗韵律和谐，音调铿锵，结构严谨，浑然一体。但卷首着一散文体序，破坏了作品的一致性。不伦不类，有违体例，显然是后人所为。从萨曼王朝时代起，中亚地区先后崛起的三个帝国，无论是伽色尼帝国、喀喇汗帝国，还是塞尔柱帝国，诗歌在当时为文学主流。著名宫廷诗人呈献给君王、恩主的诗集里，绝无散文之类搀杂其中。

《福乐智慧》是作者呈献给桃花石·布格拉汗的，该书读者

自然应该是大汗及其王族。然而，《序言之二》却说：

此书对于人们有益无害，
众多突厥人不明其意义。(2—15)

这自然也是该书流传到民间以后出现的情形，因读者对象已变为广大的“突厥人”。紧接着下面又说：

读者和抄写者不甚了了，
领悟真谛者深明其价值。(2—16)

这里提到的“读者和抄写者”显然不会是原作的“读者和抄写者”，而只能是抄本的“读者和抄写者”。原作的“读者”为大汗和王族，教养有素，怎么会“不甚了了”。贡献给大汗的原作一般都是作者亲手缮写，以示恭敬。这在讲究书法的时代，尤其重要。而这里的“抄手”（毕提根），在当时缺乏印刷术的时代，是一职业性书手。可见，当时已有《福乐智慧》的抄本流行。

紧接其下，序言作者又说：

书中的语言为您做先导，
今生来世你会百事如意。(2—17)

既然书是奉献给大汗的，作者不可能直呼大汗为“你”，这里的“你”显然是指一般读者对象，只有民众的愿望才是今生来世百事如意，序言作者正是以此来安慰普通读者的。

虽然我们不知《序言之二》作者究系何人，但我们至少可以设想，他是一位讲汗国语言的喀喇汗国人或是后裔，有诗为据：

阿拉伯、塔吉克文书籍甚多，
用母语写成的仅此一部。(2—73)

母语即是原文的“我们的语言”。作者又说：

我用突厥语写了序诗，
愿你铭记我，为我祝福。(2—75)

这里所说“序诗”究系何义，它是怎样一种诗体？“序诗”一词系突厥语“Koxuqlar”（复数）。可见，《序言之二》是用多首

Koxuq 联缀而成，一首 Koxuqp 容纳不了如此许多内容。但 Koxuq 究作何解？一些词典是这样注解的：

1、民歌、民谣。(新莱德享斯土英词典，1968，伊斯坦布尔)。

2、欢快的东方舞曲、歌曲或诗歌。(土英词典，1945，伊斯坦布尔)

3、联句、诗。(土耳其语词典，1959，安卡拉)

4、歌曲、民间流行的短小歌曲，多半为四行诗。(乌兹别克—俄语词典，1959，莫斯科)

最有权威的解释，应该是马赫穆德·喀什噶里的《突厥语大辞典》，该条目注释为：

5、诗句、颂诗 (qasida)，引证诗句：

> 我奉献给突厥皇后一首颂诗，
> 告诉她："您的侍者为您效劳再立新功。

上述诸多解释说明随着历史的发展 Koxuq 的内容含义亦产生变化。从古代的民间欢快的歌曲、民谣至中古时代演变成为颂诗 (qasida)。马赫穆德·喀什噶里的解释，充分显示出伊斯兰文化对突厥语文化的影响。譬如，在传统的 Koxuq 诗体中却应用波斯—阿拉伯古典诗律('aruz)。

但是，无论是作为古代突厥语民谣还是作为受波斯—阿拉伯古典文学影响的 Koxuq 体颂诗，对于玛斯纳维体叙事诗《福乐智慧》来说都是后人附加外来之物，作者怎会在自己好端端的作品上无缘无故增添一赘疣!

---

〔1〕《共产党宣言》。

〔2〕《列王纪》，波斯文版，1978 年，德黑兰，艾采尔·卡卡比尔出版社。

〔3〕引据郝关中等译《福乐智慧》1986 年，民族出版社。本诗句编号，下同。

〔4〕转引自《突厥与回纥历史论文选集》，中华书局，1987 年第 682、500、502、503、710、680—681 页。

〔5〕黑格尔：《美学》2 卷 29 页。

〔6〕潘庆舲译：《鲁达基诗选》，1958 年，人民文学出版社，12—14 页。

〔7〕黑格尔：《美学》3 卷下册 229—230 页。

〔8〕引自波斯文《哈菲斯诗全集》，下同。

〔9〕同〔6〕，35—38 页。

〔10〕〔11〕〔12〕〔13〕同〔3〕，《序言之二》29 联句，1575 联句，2009 联句，2167 联句。

〔14〕张晖译：《鲁达基诗集》，新疆人民出版社，93 页。

〔15〕菲尔多西：《列王纪》3 卷，3 页，德黑兰，拉姆扎尼出版社，1932 年。

〔16〕同〔3〕，《序言之二》，73 联句。

〔17〕同〔2〕，《列王纪 · 论〈列王纪〉的收集》。

〔18〕〔苏联〕Б · Т · 加富罗夫著《中亚塔吉克史》，中国社会科学出版社，1985 年，183 页。

〔19〕同〔8〕，译者序，6 页。

〔20〕《突厥文学史》，法文版，1968 年，巴黎，克朗科西克出版社，78 页。

〔21〕参阅《福乐智慧》俄译本 А · Н · 柯诺诺夫的《跋文》。

论《福乐智慧》中天文学知识的意义

陈中立

一、天文学知识在《福乐智慧》中的地位

11 世纪我国历史上喀喇汗朝时期的著名学者优素甫·哈斯·哈吉甫在论述福乐智慧时，反复强调了掌握知识的重大意义。他所说的知识，既包括哲学的、文学的知识，也包括政治的、经济的、军事的、历史的、语言的乃至财政的、粮食的、日常生活等等方面的知识，还包括数学以及天文、地理、医学等等自然科学的知识。可以说，在优素甫看来，人们为了获得幸福和快乐，一切关于人际的、物际的、人与物相互关系的知识，都应具有，都应掌握。他的不朽名著《福乐智慧》，就是一部完整的论述福乐智慧的知识体系。

在构成福乐智慧的知识体系中，天文学作为自然科学的一个学科，占有比较突出的重要位置。

首先，在《福乐智慧》一书的篇幅中和被征引的知识中，天文学知识的分量显著。长诗《福乐智慧》(民族出版社 1986 年汉文版，下同。)的正文共 85 章，13 000 多行。其中便有两章是专门用来阐述和论证天文、天文学和天文学者的重大作用的。这就是第 5 章"论七曜和黄道十二宫"，第 55 章"论如何对待星占士"。此外，第四、九、十六、十八、二十、三十九、四十四、四十五、六十七、六十八、七十一、七十三、八十一等章，作者在阐述不少问题时，也都直接地运用了有关的天文学知识。这些

章节中有关天文学的诗句，加起来约近三百行。就全书而言，在阐发、引用和直接应用的知识中，当然是文学知识占首位，所以，它首先是一部伟大的文学著作；其次是哲学知识，所以，它又是一部形象生动而寓意深刻的哲理诗；占第三位的或许就是天文学知识。如果单就自然科学的各学科来说，那么天文学知识在全书所占的分量就是第一位的，足见其在该书中的重要性。

第二，天文学知识在《福乐智慧》中，是构成其总指导思想的有机部分。

《福乐智慧》作为一部古典文学名著，它所叙述的故事情节是从第十二章开始展开的。前面的十一个章节与故事的主要情节几乎无关，只是一个节奏缓慢地引进故事的导言。但是，如果我们换一个角度看，比如从哲学的或历史学的眼光去看，那么这个导言的内容就是很重要的了。因为，在这个导言里，也就是在书的前十一章里，表明了作者的宗教信仰、政治态度、哲学观点以及对人类价值和社会的总看法。它是全书的总的指导思想。

宗教信仰是人类历史发展一定阶段的产物。作为一种意识形态，它有广泛的深远的社会基础，因而是一种强大的精神力量。特别是像伊斯兰教，在穆斯林世界，它的影响实际渗透到社会生活的各个方面。《福乐智慧》成书于1069—1070年间。此时正值喀喇汗朝时期，伊斯兰教刚刚传入100多年。据冯家昇等编著的《维吾尔族史料简编》上册载，在公元10世纪中叶，黑汗王朝（喀喇汗朝）中最出色的王沙兔克布格拉汗，是回鹘族中第一个信仰崇奉伊斯兰教的汗。在黑汗王朝存在的整个时期，喀什噶尔始终保持着突出的政治、经济、文化中心的地位。在巴拉沙衮开始命笔的《福乐智慧》，便是在喀什噶尔继续写作并完成的。此书完成后，作者把它献给了当时的执政者桃花石·布格拉汗。根据新疆莎车出土的一件回鹘文书上的记载，这位可汗的全名和相当长的尊号是："伟大的天佑神助的无往不胜的君王、教圣、强

国缔造者、伟大光辉民族的代表，纯结信徒们的精英、穆斯林的拯救者、东方和秦的执政者、穆民们的圣贤和首领、被遴选为安拉的哈里发的可汗桃花石·布格拉喀拉汗·阿布·阿里·哈桑·伊宾·苏莱曼·阿尔斯兰喀拉可汗”。很清楚，在这10个尊号中，有6个尊号是和伊斯兰教有关的。可见，在作者那个时代，伊斯兰教已经和当时的政治权力、社会权力结合在一起了。据史载，此时伊斯兰教已逐渐推行到南疆，摧毁了在此流行了千年以上的佛教老基地。伊斯兰教深深地渗入社会生活，成为一种巨大的精神力量。它一方面不能不对作者的精神世界有所影响；另一方面也迫使作者不能不对它表示自己的态度。特别是要使此书能对统治者起到劝喻作用，对读者起到“引路，导向幸福”的作用，就更要对当时在社会生活各个领域发挥着巨大影响的伊斯兰教，表明自己的态度。所以，作者在书的一开头，便通过谈论苍天、大地和日、月、星辰即一切天体的形成问题，对真主进行赞颂。把“一切颂扬、赞美全归于真主”。同时还对先知和先知的四同伴，也进行了颂扬。这不仅表明作者是一位虔诚的伊斯兰信士，也从一个角度反映出当时的社会文化背景。

接着，作者又用天文学知识说明春天到来；并对明丽的春天进行了描写。这实际是对统治者布格拉汗进行赞颂，以表明作者的政治态度。他不仅赞颂布格拉汗，而且把《福乐智慧》献给了他。当时，这位可汗任喀喇汗东部王朝的副可汗，但不久就升为大汗。由此也可以看出作者政治目光的敏锐程度。

对春天的赞颂，是具有双重含义的。一方面，通过对春天到来万物欣欣向荣景象的描写，抒发出作者内心的炽热的感情；另一方面，更重要的是表现了作者的社会观，表现了对春天的憧憬。劝喻可汗建立法度，使普天之下大治，让社稷像春天一样兴旺。“愿甘霖普降，百花绽开笑颜，愿枯木重荣，枝头嫩芽泛青”。愿可汗是“福乐国君”，“福乐帝王”，“愿他的臣民生活在幸福

欢乐之中”。

接下来便是“论七曜和黄道十二宫”，以及对知识、智慧、语言、才华、善行等的论述。在这些论述中，集中反映了作者的哲学观点，即他对世界、社会、人生等的总看法。这个总看法，概括地说，就是关于真主创造了世间万物，四要素构成宇宙，宇宙间充满着矛盾的观点；关于用法度、善行、智慧和知识来治国安邦的观点；关于人类的价值就在于知识和智慧的观点。

在“论七曜和黄道十二宫”一章，一开始作者便说，“我以真主的名义开始讲述，是他创造、养育、宥恕了世间万物。他按照自己的意愿创造了乾坤……”这和伊斯兰教在当时社会生活中的势力、影响，作者对伊斯兰的态度以及他作为伊斯兰的虔诚信士，是完全一致的。但是，接下来作者运用了当时达到的天文学知识，，通过对七星和黄道十二宫的描述，得出结论说“三者为火，三者为水，三者为气，三者为土，由此构成了宇宙”。火、水、气、土是物质存在的四种具体的形态。把宇宙万物归结为某种或某几种具体的物质形态，是古代朴素唯物主义哲学观点的具体表现。显然，优素甫所持的也正是这种观点。他不但认为宇宙是由四要素构成的，而且认为生命也是四要素的一种组合。“四要素组合，才能构成生命”。优素甫的这一观点和他关于世间万物是真主创造的观点，当然是矛盾的。但这并不奇怪。这正是当时社会文化背景中宗教和科学相矛盾的一种反映。一方面伊斯兰教的影响相当深远，另一方面，科学特别是天文学有了相当的发展，但这种发展却又未达到能说明所有问题的程度。优素甫哲学观点中的上述矛盾现象，正是这一社会文化背景、宗教与科学的矛盾、科学如天文学自身的不成熟的反映。就是说，当他表明自己是一位伊斯兰的“虔诚信士”时，或者当他对一些问题还无法给予科学的解答时，他就把“一切颂扬、赞美全归于真主”；可是，当他谈到具体问题时，他便从客观实际出发，充分运用当时科学所达到

的知识，比如天文学知识，鲜明地表现出朴素唯物主义的立场。所以，我认为，他是实际上的朴素唯物主义者。

优素甫不仅充分运用天文学知识阐发了他实际上的朴素唯物主义观点，而且还运用天文学知识表明了他的朴素辩证法观点。他通过对七星、十二宫相互关系的描述，认为它们之间既“互相敌对”，又“互为制约”，既“以敌制敌”又“和睦相处”。“它运转不停，生命也跟随着它，运转悠悠”。就是说，自然界是充满着矛盾的，矛盾双方一方面相互敌对，以敌制敌，另一方面又相互制约，和睦相处。由是，自然界不停地运转着，生命也运转悠悠。这种运转都有自己的轨道，“它们井然有序，各按正道行走”。即是说，自然界的运动是有规律的。

优素甫通过讲天上的事物，表明自己的哲学观点，是为人间的事情服务的。他在论述了七星、十二宫以后，在这一章的结尾便马上转到人间，他说，如今再让我讲一讲人类的事情。对于人类社会，《福乐智慧》同样给我们描绘了一幅错综复杂的辩证图景。尔后，他提出了一个治理国家的理论。治理的目标是要达到“天下大治”，国泰民安，国家强盛，人民幸福。治理的方法是以倡导知识和智慧为前提，以法治和德治相结合为手段。

知识和智慧是《福乐智慧》一书中讲得最多、用得最多的两个概念。优素甫认为，知识和智慧是人和动物相区别的一个重要特征；同时，有无知识，也是造成人与人之间的距离的一个重要原因和标志。“人与人之间存在着巨大距离，这距离就在于有没有知识”。所以，知识和智慧是珍贵之物，“它对人来说，是非凡的价值。”“人类的价值在于知识和智慧”。对于知识和智慧，作者是给予了区别的。一般说来，从认识论角度看，《福乐智慧》在使用“智慧”这个概念时，比较地是以认识的能力和实践的能力为着眼点；“知识”这个概念，则以认识的过程和结果为着眼点，更偏重于认识的结果。但是，知识和智慧又是统一的。两者在《福乐

智慧》中的绝大多数场合，并没有严格的区别，而是在相通的意义上被使用。对于知识和智慧的来源，书中也是比较模糊而含混的。有时说知识是后天的，智慧是先天的；有时却又把知识也归为先天的，把智慧说成后天的。不过，从总体上说，在《福乐智慧》中，知识和智慧是辩证地融为一体的，是一个有机的体系。

优素甫高度评价了知识和智慧的价值，突出强调了它在治国安邦中的重大作用。在这里，他还特别推崇天文学知识，并身体力行地成为善于运用天文学知识的模范。但他认为，提高和发扬知识和智慧的作用，只是达到“天下大治”的必要条件；要真正做到国家昌盛，人民幸福，还要靠法度和善行。法度、法制“是治国的钥匙和缰绳”；良好的伦理道德是法度畅行的保证。所以，一个国家只有以法度为基石，同时又把法度和善德结合起来，才能使整个国家上下一体，人民富裕，国家昌盛。法度和善德的畅行，又都以知识和智慧为基础，为前提。

总之，信奉伊斯兰，拥护可汗，尊重客观事实，倡导知识和智慧，力主法度和善德，以实现天下大治；这便是《福乐智慧》的一个总的指导思想。它贯穿全书。正是由于这个总指导思想，此书才获得了不少国家的贤人哲士乃至君王的一致好评。有的称它为“帝王礼范”、“社稷知己”、“君王美饰”；有的则称它为“喻帝箴言”、“福乐智慧”。的确，在当时历史条件下，这个总指导思想本身就是智慧的体现。

这个总指导思想，是在故事主要情节展开之前，通过前十一章表达和阐述的。天文学知识在这个总指导思想中的地位和作用是一目了然的。首先，它起了表达作者哲学观点的作用。哲学观点是这个总指导思想的重要组成部分。其次，起了承上启下，相互沟通的作用。即：一是起了沟通宗教信仰、政治态度和哲学观点的作用，二是起了沟通天上和人间关系的作用。再次，它作为知识的一个具体门类，在整个知识和智慧的体系中，也是不可成

缺的。一句话，天文学知识在《福乐智慧》中，是其总指导思想的有机构成部分；由此足见其重要地位。

第三，天文学和天文学知识在《福乐智慧》中的重要地位，还表现在它对天文学家的尊重上，该书第五十五章“论如何对待星占士”；这里的“星占士”便是指当时的天文学家或天文工作者。

星占士是懂得星占术的人。星占术又称占星学或星占学，是指根据天象来预卜人间事务的一种方术。它把人们生活中的吉、凶、祸、福和天象的变化联系到一起。利用一些天象，如日食、月食等等的出现，以及日、月、五星在星空背景上的位置及变化，来占卜人间的吉、凶、福、祸，以至个人命运。星占术在世界上一些文化发展较早的地区，是很盛行的。到近代，一些还处于原始社会的民族和部落中，也很流行星占术。在现代，甚至还有利用计算机来搞星占术的。星占术当然带有神秘色彩。但是，由于星占术是依据天象进行占卜的，这就推动了人们去观测天象，进行各种天文推算。所以，它和古代的天文学是紧密结合在一起的。无论中国还是外国，无论东方还是西方，天文学的发展，都经历了一个和星占术结合在一起的阶段。而且在迄今天文学的发展史上，这还是一个相当长的阶段。所以古代的天文学家，绝大多数是星占家。因而，我们可以认为《福乐智慧》中所说的星占士，也就是当时的天文学家或天文工作者。

《福乐智慧》中的论如何对待星占士，也就是阐述应如何对待天文学家。作者认为天文学是一门很精细的学问。他说：“这种学问格外精细。是他们计算日、月、年，这确系十分必要的计算。”为了打开计算的大门，天文学家要学会加减和土地测量，要懂得乘除、分数、倍数、比例、代数方程和几何学。有了这些知识和技能，“七层天犹如草芥握在你手掌”。但他又认为，日月有大凶，也有大吉，“倘若你想办成一件事情，一定要问清楚时日的

吉凶”。这就需要依靠星占术士的精当计算，“倘若计算差错不精，必然毁坏今生来世的事情。”这又要求占星士有知识，有学问，是博学者。很明显，在这里天文学和星占学是混在一起的；那时的星占士同时担负着天文工作的任务。当然，作者又指出，对于星占术士“可向他们请教，但不可轻信”。这从一个角度表明了作者的一种科学精神。但他又马上倒向宗教，说“唯有真主是彻知者”。这又表明当时的天文学还没有进入近代科学的阶段，对某些天象和人间的关系还不能给予科学的解释。总之，在作者看来，“办事首先要依赖知识，离开了知识，定难成事”。而天文学家则是有知识、有学问的人；所以，应该尊重他们，凡事应该向他们请教，和他们相处也要和善。从这些论述中，分明反映出优素甫对天文学和天文工作的了解是深切的；也反映出天文学和天文学知识在《福乐智慧》中的重要地位。

二、天文学知识在《福乐智慧》中的作用

《福乐智慧》的内容涉及的学科很多，是一部百科全书式的古典著作；但它并不就是一部百科全书。同样，天文学知识在这里被多次阐述和运用，地位很突出，但它也并不因此就成了一部天文学著作。于是，就产生了一个天文学知识在该书中的作用问题。就是说，天文学知识在这里的作用和在一部天文学专著中的作用是不等同的。一本天文学专著，就其本来的目标说，就是正确地阐述某些天象，揭示天体运动规律，以此来为人们服务。天文学知识在《福乐智慧》中的作用却不仅于此。

那么，天文学知识在《福乐智慧》中到底有哪些作用呢？要弄清这个问题，必须首先把握住《福乐智慧》一书的主旨。顾名思义，从书名看，它的主旨就是赋予人们幸福的知识。说得具体点，就是要人们在各自的位置（包括社会地位、经济地位、政治

地位、职业、岗位、等等）上，安居乐业，运用知识和智慧去获得幸福。对整个国家来说，就是在法度的基础上，倡导善行，运用知识和智慧，创造一个太平盛世。公正地施行法制，这是统治者智慧的表征。我以为，天文学知识在这里就是为这一主旨服务的。正是这个原因，天文学知识在这里的作用，有些是它本来作用的表现，有些则是被扭曲了作用。具体说来，表现在以下五个方面：

首先，优素甫之所以阐述天文学知识，是为表示他对伊斯兰教的虔诚服务的。全书多次强调苍天、大地、日月和夜晚等等，都是由真主创造的。在书的第一章，对至尊至大的真主的赞颂，一开始便说："是他创造、养育、赦宥了万物"。"他创造了苍天、大地、日月和夜晚，创造了白昼、岁月、时间和万物。"在第五章，论七曜和黄道十二宫，一上来便又说，真主"他按照自己的意愿创造了乾坤，让太阳和月亮照亮了宇宙。他创造了苍穹，瞧，它运转不停，生命也跟随着它，运转悠悠，他创造了冥冥蓝天和灿烂星斗，创造了沉沉黑夜和光辉的白昼"。这样的观点，这样的话，在全书重复多遍。差不多每一次谈到天文，或者运用天文知识时，都要说这是真主的旨意。就是说，按照这个说法，一切天体、各天体相互间的位置和配备、天象的变化、天体的运动规律，全都是真主创造、真主安排的。"他创造了蓝天，如此高远，又用日月星辰将它装点"。"他创造的苍天，不停地转动、按照真主的意愿循环不停"。

这里论及的虽然是属于天文学方面的问题，是关于星象及其起源和变化的问题，然而论述的目的和作用，显然是为了颂扬真主。这种颂扬，一方面和伊斯兰教的教义相一致；另一方面，也和实现作者所追求、所向往的福乐世界的理想相符合。

伊斯兰教最基本的信条便是："万物非主，唯有真主；穆罕默德是主的使者"。它认为，真主是独一无二的，是宇宙万物的创

造者、恩养者、主宰者和受拜者。据《古兰经》说，世界是真主在六天内创造出来的，并用两天时间将上天分为七层。真主不仅创造了万物，而且监护万物，掌握着天地的钥匙。一句话，世界上的一切，包括日月星辰，全是真主创造的；一切天文星象的运动变化，全是真主安排的。

同时，伊斯兰教的宗教生活，需要天文学知识。比如，礼拜和朝觐是穆斯林必须遵行的功课。各地穆斯林有一定的天文学知识，才能确定礼拜的朝向，才能确定修建清真寺时正殿的背向。为了确定礼拜时间、宗教节日及斋月的起始，也需要学会观察星象。所以，伊斯兰教的活动，促使穆斯林们去掌握天文学知识，从而也推动了天文学的发展。由此也可以知道，优素甫利用天文学的问题来赞颂真主，这并不是偶然的。

优素甫把一切颂扬、赞美全归于真主，和他追求福乐社会的愿望也是一致的。因为伊斯兰教不是出世的宗教。它允许教徒享有两世生活，获得两世幸福。正像《福乐智慧》所说，“独一的真主创造了两世，他的真一不可以数计”。就是说，真主虽然“创造了日、月、大地和蓝天，创造了穷人、富翁、光明和黑暗”，但是他又允许人们追求富裕、幸福和快乐。甚至先知穆罕默德本人也向真主祈求过两世幸福。他说，“我们的养主安拉，祈你在今世赐福于我们，在后世也赐福于我们”。尽管伊斯兰教更重视后世的福乐，认为那是真实的、永恒的；但它也赞成争取今世的福乐。而且认为，为了获得后世的报酬，今世必须虔诚、公正、善行、克己。这些也正是优素甫所倡导的法度、公正、宽厚、善行、知识和智慧。优素甫认为有了这些，今世就能由穷变富，由弱变强，由乱变治；也就能享受到福乐。所以，他叹道：“如今桃花石·布格拉汗君临天下，祝他福乐无边，做两世的主人”。可见，优素甫在这里阐述天文学问题，它的直接作用是颂扬真主，表示对伊斯兰教的虔诚，而虔敬伊斯兰教，其目的，至少是目的

之一，则是为了实现他理想的福乐世界。

第二，通过运用天文学知识，表示了对可汗的尊崇。或者说，天文学知识在这里起到褒扬和劝喻统治者的作用。

《福乐智慧》中阐述天文学知识的不少段落，是用天体现象做比拟，比喻人的秉性，劝喻人应该具备什么样的品格。比如，它用月亮的盈亏来说明人幸运的无常，又用月亮位置的变换不定，来赞喻人们喜欢追求新鲜。大臣月圆在回答国王时，说过这样一段话:“是一位哲士为我取名，这名字正符合我的秉性。月亮刚出生，好似蛾眉，一天天丰满，悬挂高空。当它成了圆月，光照宇宙，世人因它而得到了光明。你瞧，当它团圞而升，又日渐消损，失却美容。当它光芒黯淡，从天边消失，又重新出生，变虚为盈。我的秉性和月亮相似，有时出现，有时消失”。他还说，“月亮的位置变换不定，因此最终它居无常所。月亮的宫室是巨蟹，常常移动，宫室在变迁，自己也变化莫测，月亮进入何宫，顿即离开，匆忙迁出，导致宫室残破。你瞧，我的秉性也和它一样，有时我在低处，有时又处高座。”

这里对月亮在描述是生动而准确的。月亮是月球的俗称，是离地球最近的一颗天体。它自转，又环绕地球作椭圆运动，还伴随地球围绕太阳公转。月球本身不发光，但能反射太阳的光。由于它和地球以及太阳之间处于这样一种复杂的运动关系之中，在地球上看到的月球，就有一人不断地由亏变盈，又由盈变亏；又由亏变盈，又由盈变亏的周而复始的过程。它的亮度随日、月间角距离和地、月间距离的改变而变化。满月时的亮度比上下弦要大 10 多倍。可见上面《福乐智慧》中所说的“当它成了圆月，光照宇宙，世人因它而得到了光明”。这一说法是正确的。另外，由于月球每月围绕地球公转一周，同时又和地球一起围绕太阳旋转，因而地球上的观测者可以看到它自西向东在星座之间移动。这就是《福乐智慧》中所说的“月亮进入何宫，顿即离开”的情

景。不但如此，而且，在一年的不同日期内，月球的出没方位角和中天高度的变化很大。以满月为例，在北半球的夏季，满月的运动，从东南升起，在西南下落，中天高度较低，照耀时间较短。冬季的满月则从东北升起，在西北下落，中天高度较高，照耀的时间也较长。其他月相也有类似的情况。所以，优素甫所指出的“月亮的位置变换不定”，“居无常所”，也是比较准确的。

优素甫运用当时天文学对月亮的这些认识，是为了说明大臣月圆的美德和秉性。幸运无常，是为了告诉人们“不会驾驭幸运，它会逃逸”，“只要洁身自好，循正道而行，幸运的缰绳将握在你手头”。“变化无常并非我的缺点，我只是喜欢追求新鲜。老朽的东西难讨人喜欢，不喜欢的东西惹人生厌”。

优素甫还用太阳来比拟日出国王，实际是颂扬当时的统治者可汗。月圆问国王：“日出王啊，幸福之主，你的名字为何叫做‘日出’？”国王答月圆：“是一位学者为我命名，他把我的秉性比做红日。你瞧那太阳浑圆无缺，灿烂的光辉始终如一。我的秉性也和太阳一样，充满了永无亏缺的正义。其次，太阳每天出现，光照宇宙，光辉遍及万物，不差毫厘。我的法度和太阳一样，普及于万民而不分彼此。第三，太阳一出，大地温暖，百花朝阳而放，争妍斗奇。我的法度所及，万民得治，无论它是巉岩，还是砂石。旭日之所临，无论优劣、它光芒普照，巨细无遗。我的行止和太阳一样，我遍临黎庶，使他们各得其宜。此外，太阳的宫室永恒不变……太阳之宫——天狮，永无动摇，天狮不动，太阳之宫难移。你瞧，我的秉性如此，我的灿烂光辉永无变易之时。”

这里对太阳的描述，也是比较准确的。太阳是银河系中一颗普通恒星。同时，它又是太阳系的中心天体，太阳系的九大行星和其他天体都围绕它运动。地球绕太阳转动，而不是太阳绕地球转动，无论在中国还是在西方，古代便有这种看法。但是，这种看法后来又被地球不动而居宇宙中心的错误观念所取代。这种错

误观念同上帝创造日月星辰的宗教教义合拍。所以在很长时间内占统治地位。优素甫虽是伊斯兰教的虔诚信士，但他在这里却坚持了科学的看法，即太阳是不动的观点。“太阳的宫室永恒不变”。“太阳之宫”是“天狮”即“狮子宫”。根据唐代中期传入我国的《宿曜经》载，狮子宫在黄道十二宫中居于中央。这里也表示“永无动摇”之意。天文学对太阳的认识，自然也经历了一个过程。20世纪初对太阳的认识，它只是一个具有明晰边缘的发出光和热的气体球；今天的认识就具体得多、深刻得多了。在优素甫那个时代，也已认识到太阳和月亮不同，“太阳浑圆无缺，灿烂的光辉始终如一”；“光照宇宙”，遍及万物；“太阳一出，大地温暖”，百花争妍。就是说，太阳是给我们带来光和热的天休。无疑这是正确的认识。同时，这也说明太阳这个天体，对天我们地球上人类的生存和发展，是至关紧要的。所以，优素甫把日出王比做太阳，一方面是歌颂他；另一方面也劝喻那些当世的统治者，要做一个受人爱戴的君主，就应该具备太阳的那些“秉性”。“未来之事犹如在黑夜中一般昏暗，挚友啊，只有光辉的太阳才能照亮”。

第三，通过阐述天文学知识，表明作者尊重事实的哲学观点。优素甫之所以选择用天文学知识来阐明他的哲学观点，我想，至少有这样几个原因：一是天文知识和人们生活的关系特别密切。每一个地区、每一个民族，甚至每一个人的生存和发展，都和天体的情况，天体的变化密切相关。所以，世界上每一个民族，即使是最落后的民族，也都有一定的天文学知识。二是天文学作为一门学科是相当古老的。三是天文学中，有些知识的实在性、正确性是人们可以直接感知到的；有些问题则相当复杂，须要不断地探索才能最后解决，因而有些问题还带有神秘性。这些情况，我以为是比较适宜于阐释由有限求无限、由已知求未知的哲学观点的。至于优素甫通过天文学知识阐述自己哲学观点的具

体情况，前面已有说明，这里不再赘述。

第四，运用天文学知识，说明时间的变化。这里有几种情况：首先一种是编制天文历法。这是一种实用天文学，主要是推算日月五星的行度或日月食的发生，计算日、月、年的变迁和一年四季的更迭。中国古代天文学的很大一部分工作就是历法。由于不断观测，又不断改进推算方法，就创造出种种不同的历法。正像我国一些天文学史家所说的，看中国历法的变迁，也就可以看到中国古代天文学进展的过程。就是说，中国古代天文学史，是一部不断探索并改进历法的历学史。优素甫在谈到星占术士时说，“是他们计算日、月、年，这确系十分必要的计算。”这里的“计算日、月、年”，就是历法工作的一部分；对于人们的生产、生活来说，当然是十分必要的。优素甫只是指出了天文学知识的这一重要作用，并没有具体地阐述。

另一种情况是直接运用天文学知识来说明一年四季的更迭。比如，《福乐智慧》第四章中说：“太阳回归，走回原来的位置，从双鱼之尾，走进白羊头顶。光秃秃的树木穿上绿衣，红黄蓝紫，枝头五彩纷呈。褐色大地披上了绿色丝绸……”这是古代根据星象的出没来掌握四季变迁的方法，即所谓观象授时。古代天文学为判断一年季节的变化，就以观察朝出东方和夕没西方的星星（前为晨星，后为昏星）以及日月交会或太阳所在的星宿为标准。也就是选取一定的星象，作为分辨四季更迭的标志。从这里和从《福乐智慧》第五章看，优素甫是以太阳在黄道十二宫中的位置来表示季节变化的。就是说，太阳从双鱼宫走进了白羊宫，就说明春天到来了，即春分从白羊起；此时就是春暖花开的美好季节。

再一种情况是，运用天文学知识说明一天之内的时间分割。《福乐智慧》中有关这方面的表述多种多样。概括起来有两种方法，一种是以太阳的出没，说明清晨和傍晚。比如，表明早晨

的，“旭日升起，地面荡漾着尘烟雾霭”，“旭日从东方露出了头顶，白鹄色的晨曦铺满寰宇”；表明傍晚的，“太阳藏起了自己的皎颜，天空穿上了紫貂的衣衫”，“东罗马姑娘（喻太阳——汉译注）把美容掩藏，宇宙变得像僧祇人（非洲东海岸黑人——汉译注）的面庞”，“当太阳西沉，藏起了面孔”……另一种是以星辰的变化来表明一天之内的时间的不同。这也是用星象来辨识天时的一种方法。比如，“小寐片刻后他又醒来，此时，火星却已俯身沉去。只见大熊七星渐渐西落，天蝎座自东方冉冉升起。他又躺了片刻……他睁着眼睛……直至天边泛出龙脑香（喻白雪——汉译注）似的晨曦”。这里的“火星”，是人们最早认为的五星之一。“大熊七星”即北斗七星。北斗是观象授时常用的标志。北斗七星悬于北天，一昼夜绕北极周围旋转一周，恰起时针指示时间的作用，同时每日一定时刻所指的方向，平均各变动一度，每月约变动 30°，一年变动 365°而回到原来状态。“天蝎座”可能指当时黄道十二宫之一的天蝎宫（因往日的星座，现今已移至他宫。天蝎宫，根据我国清代天文学家，数学家梅文鼎的推算，它相当于“十二次”中的“大火二十七度到析木二十五度”）。现代天文学的天蝎座指“心宿二”等恒星。心宿二因色红似火，又名“大火”。这里说的火星沉去，北斗西落……大概指半夜过后，黎明之前的那段时间。

又如，“仰视夜空，木星已从东方升起，犹如火焰一团，腾起于地面。之后，南河星和天狼星出现，双子座紧接着露出容颜。晨鸟起床，飞上天空……”“木星”，五星之一，又称岁星，古代已认识到它是 12 年绕天一周；“南河星”在小犬座，是由甲乙组成的一种目视双星；“天狼星”在大犬座，是全天最亮的恒星，亦是由甲乙两星组成的目视双星；“双子座”（当时可能指双子宫）是矮新星的一种，是一类爆发规模较小，频次较高的爆发变星，目前已发现 250 个以上。以上所描述的景象，也像是夜半到黎明这

一段时间。

再如，“贤明睡意全消，向四周眺望，昴星将落，长夜将尽。他久久地伫立着凝望长空，夜色沉沉，仍不见天明。又睡了一会儿，醒来之后……木星从东方升了起来……大熊星高高扬起了头，南河星、天狼星渐渐西沉。双子星向地面垂下头去，太阳升起，露出灿烂笑容”。昴星团是最有名的银河星团之一，位于金牛星座。中国古代把其中的亮星列为昴宿。用正常的肉眼可看到其中六颗星，眼力极好的可看到七颗或更多的恒星。这段话，说的也是半夜以后到天亮这段时间天空的景象。

那么，这里有个问题，即上述三例都是描述夜半到天明这段时间天空星象的景况，但为什么如此不同呢？我想，如果转抄和翻译无误，那就是：那三种景况，分属于三个不同的季节。比如，古代埃及以看到天狼星偕同太阳早晨出现在东方的时候，作为尼罗河泛滥的季节，即夏至时期。我国殷末周初（约公元前11世纪）以黄昏后看到“大火”（心宿二）出现在东方地平线上，为农业播种季节的开始。至于优素甫这里所说的，具体的那种景况属于哪个季节则是一个更具体的研究课题。

最后，天文学知识在《福乐智慧》中还有一种作用，就是表明方位。比如，第五章中所说的：“天上的星体，一些是点缀，一些是向导，一些是斥候，一些为世人赋予了光明，一些当你迷路时，将你援救”。这里的“向导”、“当你迷路时，将你援救”，都是说的天空的星象能为人们起一个指明方位的作用。这在古代，对于在茫茫草原的牧民和在汪洋大海中的渔民与航海事业来说，依靠星象判明方位乃是特别重要的。

以上就是天文学知识在《福乐智慧》一书中的作用的大概情况。很明显，只有后两种才是天文知识在一部天文学专著中的作用；所以，我称它为本来的作用。前面三种，特别是前两种，则是引申了的作用；我称它为被扭曲了的作用。但它是直接为该书

的主旨服务的。

三、《福乐智慧》中天文学知识映衬出的文化背景

《福乐智慧》是在一定的文化（广义的）背景下写出来的，是一定文化背景的产物。我们可以通过历史研究当时的文化背景，更深刻的理解这部伟大的著作。反过来，我们也可以通过对这部著作的研究，更好地掌握当时的文化背景。因为，它既然是一定文化背景的产物，也就能在一定程度上反衬出、映衬出当时的文化背景。

下面试从该书中的天文学知识，剖析一下它所映衬出的文化背景。

首先，天文学知识引起了社会的广泛重视，反映了当时物质文化生产蓬勃发展的趋势。

前面我们介绍了天文学知识在《福乐智慧》这一名著中的地位和作用，从中我们可以看到一个显著的特点，就是优素甫在阐述或运用天文学知识时的强烈的主体性原则。他说，“天上的星体，一些是点缀，一些是向导，一些是斥侯。一些为世人赋予了光明，一些当你迷路时，将你援救”。又说，“计算日、月、年，这确系十分必要”。这都是以主体的需要、对主体的价值为出发点的。可见优素甫阐述天文学知识，并不是毫无目标，为了阐述而阐述，也不仅仅是为了给文学色彩增加些点缀，而是体现着主体的一种强烈要求，强烈愿望，反映着主体的客观需求。这里的主体不是指个体，不是指一个人两个人；而是一个集体，一个社会；或者如《福乐智慧》中所说的“世人”。

《福乐智慧》对于统治者是一部劝喻书，是“喻帝箴言”；对于广大群众是一部启蒙著作，是“为读者引路，导向幸福”的知识。《福乐智慧》给予天文学知识如此重要的地位，说明了当时

社会，无论是统治者还是广大群众，都需要天文学知识，都很重视天文学知识；也说明在那个时代，天文学知识是广知博识中的最重要部分，甚或被认为是知识的顶峰。关于这一点，在以下事实中，亦可得到印证。这就是；优素甫在书中引用的天文学知识，不仅次数多，数量大，而且范围广，即不仅叙述了关于七星的知识、黄道十二宫的知识，还涉及到有关北斗七星、南河星、天狼星、金牛座中的昴星团等等的知识，还涉及到年、月、日的计算，季节的更替等等的知识，以及前面所说的同是说明午夜到天明的天空景象，作者却用了三种不同的星象知识。这些都是为了显示作者掌握的天文学知识的广博和深度。尔后，作者把此书奉献给了当时的统治者——桃花石·布格拉汗，得到他十分的敬重和赏识，于是被赐予“哈斯·哈吉甫——御前侍臣”的官职。这一方面说明了当时的统治者对懂得天文学知识的人的敬重和对天文学知识的重视；当然统治者的敬重和重视，主要是从星占术的角度，想知道他们个人的祸福和对社稷统治的命运，另一方面也说明了当时的社会是何等地器重天文学知识。

《福乐智慧》反衬出的当时整个社会上上下下对天文学知识重视的情景，我们还可以从其他方面得到一些印证。作者生活的年代是 11 世纪我国西部的喀喇汗朝时期。喀喇汗朝是 10 世纪中叶，当五代末，北宋初之际，回鹘中的一支在中亚细亚建立的一个政权；开始崇奉伊斯兰教；辖地包括巴拉沙衮、怛罗斯、讹塔拉、喀什噶尔、和阗、撒马耳罕等地。那么，根据历史记载，时间就在这前后，即从 9 世纪到 13 世纪这阶段，地点也就在这里，即中亚及其毗邻地区，天文学得到很大发展。829 年，伊斯兰的哈里发马门在巴格达建立了一座天文台，装有天球仪、地球仪、星盘等，在这里工作过的有著名的天文学家法干尼(？—约 850）等人。1272 年建立马拉盖天文台（在今伊朗西北部大不里士城南）。这个天文台拥有来自中国和西班牙的学者。100 多年

后，元成宗帖木儿的孙子乌鲁伯格又在撒马耳罕建立一座天文台。他对1000多颗恒星进行了长时间的位置观测，据此编成了托勒密以后第一种独立的星表（今通称《乌鲁伯格天文表》），达到16世纪以前的最高水平。在这个时期，出现了不少闻名遐迩的伊斯兰天文学家，如：艾布·马沙尔（788—886）、马塔尼（约858—929）、苏菲（903—986）、比鲁尼（973—1048）等等。巴塔尼生于美索不达米亚西北的哈兰城（今属土耳其）附近，伊斯兰天文学中的大多重要贡献是属于他的。苏菲的《恒星图象》一书，被认为是伊斯兰观测天文学的三大杰作之一。比鲁尼生于中亚花拉子模的基发（今乌兹别克斯坦共和国境内），提出地球绕太阳旋转的学说，并认为行星的轨道可能是椭圆形而不是圆形。这些见解，后来都被证实，等等。在喀喇汗朝地区及其周围地区，这个历史时期，天文学取得的这样一些辉煌成就，无可辩驳地印证了《福乐智慧》映衬出的当时社会重视天文学情景的正确性。

社会重视天文学，是社会需要天文学的反映。这里说的社会需要，不是从前面提到的那种被扭曲了的天文学的价值来说的，而是从天文学原本的直接的价值来说的。也就是说，当时社会重视天文学，反映了天文学能从一定的角度和一定的程度上满足当时社会生产和社会生活的需要；同时，又反映出当时社会物质文化生产蓬勃发展这样一种文化背景。

当时喀喇汗朝，到底是还在进行战争，还是已经结束战争，还是将要结束战争，现在学者们的看法还有分歧，也没有找到可以作为判断最后依据的完整的确切的材料。但是，不管怎样，要求安居乐业、发展生产，这一点是无疑的。从前后历史和地理条件看，当时喀喇汗朝是一个农牧业并重的社会。关于这一点，从《福乐智慧》中“论如何对待农民”、“论如何对待牧人”等章节以及不少的话语中，都可以得到证明。那么，对于游牧民族和农业民

族来说，为了辨方向、定季节，天文学知识则是绝对需要的。牧民们是移居就食的，白天走路以太阳为指南；夜晚活动，则以星月辨方位。农民们为了掌握农时，则以天象为“斥候”。再进一步，农业生产为了不误农时，做到及时耕种，及时收获，需要预料季节的来临。牧民们为了牲畜的骠肥马壮，就要及早知道牧草的枯荣状况，也就需要更早更准确地知道四季寒暑的更迭，这就要求对星象进行更周密的观测，从而更精确地计算日、月、年。就是说，农牧业生产越发展，就越需要更精确的天文学知识。反过来，社会对天文学知识的普遍重视，高度重视，天文学的迅速发展，成就辉煌，就不能不是当时社会农牧业生产蓬勃发展势头的明证。农牧业是当时社会主要的物质生产，它的状况，自然是社会文化背景的基础和重要组成部分。

第二，从精神文化方面看，《福乐智慧》中的天文学知识所反衬出的当时背景，乃是一个多层面的综合的文化社会。

这里说的多层面，是指它包含着多民族、多地区、多宗教的文化，但这些文化并不处在同一个层次上，不是并列的，不是各自独立地混合在一起；而是处于统一结构中的不同层次，不同方面。这里说的综合，是说它既不属于某种单一的文化体系，不是某种单一文化的延伸，也不是各种文化的并存或简单混合；而是说各种文化交融在一起，融会在一起，形成自己的独特结构。

首先中原汉文化的影响十分明显。《福乐智慧》给予天文学、天文学家、天文知识的重视和地位，仅这一点就仿佛是中原汉文化传统的一部分。中国是世界文明古国之一。在中国古代文化（中原汉文化是其主体）传统中，历来重视天文工作和天文学研究。早在殷商时代，即刚开始有文字记载，那时天文学便已发展成为一门专门的学问。就文献数量来说，天文学是中国古代最发达的四门自然科学(其它有农学、医学、数学)之一。在中国古代天文学的发展过程中，特点之一是一直受到统治者的重视。传

说颛顼帝便派专人负责天象观察。尧帝专设观察天象的职司——火正。到了周代，占星术完全为奴隶主阶级所把持。周朝专管天象观测的官名叫保章。汉武帝下令征召天文学家20多人，在颛顼历的基础上共同测算，提出改历方案，制订了比较符合天象的新历。此后，魏晋南北朝和隋唐时代，天文学都有不少进展。唐代由于生产的发展，天文学的发展也出现了一个高潮。唐代专管天文的机构名称用过好几个，如太史局、浑天监、浑仪监、太史监、司天台等。和喀喇汗朝差不多同时代的北宋（960—1127），对天文学也特别重视，使天文学有了一个大的发展。这时国内各民族的融合，国家的统一，以及天文学在民间的传播，很多来自民间的知识分子参加了天文工作的队伍；这些都是促进这一时期天文学发展的重要因素。北宋最著名的科学家沈括（1031—1095），在他任太史令期间，对司天监进行了整顿、罢免了搞欺骗蒙混、挂名食禄的儒生六人，破格任用平民出身的卫朴主持修订历法的工作；起了推动天文观测工作的作用。北宋对天文仪器的制作发明，无论在数量上或质量上，都大大超过以往任何一个时代。北宋时代仪器的精密，对观测的重视，给后代留下了丰富的观测资料。可见，喀喇汗朝从统治者可汗到整个社会，普遍重视天文学知识，这在文化观念的传统上和中原汉文化是一脉相承的。

此外，优素甫在阐述和运用天文学知识时的主体性原则，从主体需要出发，以对主体的价值为取舍的出发点,这和中原汉古天文学的传统，也是十分吻合的。中西天文学都包括这样几个方面：实际天文观测；天文实用，制订历法；天文理论、宇宙论。实际天文观测，是中西方都很重视的。但在实用和理论方面，中西方则稍有差别。中国古代天文学更重实用，像汉代所争论的宇宙论，后来并没有得到显著进展；西方则不同，偏重于宇宙论。从大地形状，宇宙构造的天文宇宙论，发展到后来的哲学宇宙

论，并创立出各种派别。中国古代天文学的所谓重实用，就是从主体的需要出发，为主体的需要服务。比如，制订历法，预知四时更迭，就是人们生产、生活的需要，是直接地为农、牧业生产服务的。不仅如此，我国的历法还包括推算日月食的发生和五星的运行等广泛内容，这又为渔业和航海业所需要。由于测量和推算方法的不同及其不断改进，就创造出了各种不同的历法。据统计，我国从黄帝历起，到太平天国的天历止，共有102种历法。可以说世界上没有哪个国家能像我们祖先这样重视历法。这也是中国古代文化的一大特点。

其次，巴比伦天文学的痕迹很深。

《福乐智慧》第五章是专门用来阐述天文学知识的。这一章的题目"论七曜和黄道十二宫"，这里的黄道十二宫就来源于巴比伦天文学。前面我们说到，一年四季的变迁，对于农牧业的发展，有着非常密切的关系，所以观象授时是古代执政者也是古代天文学的重要工作。为了分辨一年四季，古代就选取一定的星象作为标志。我国古代有干支纪法，二十八宿纪法，十二次纪法，等。二十八宿纪法，即由太阳在二十八宿中的位置，推知一年的季节。根据新疆吐鲁番发掘的墓葬，在公元7至8世纪时，在墓葬的壁画上已绘有表示二十八宿的天文图。说明我国古代中原地区关于二十八宿纪法的天文学知识至迟在7、8世纪时，便已传到新疆地区；也反映了古代少数民族和汉族在文化上的联系。所谓十二次，即把周天分为十二等分，这和古代认为岁星（木星）十二年一周天有关，即为表示岁星所到次名而创立，用以观测日月五星的运行和节气的早晚。到汉代又以太阳所到的次，为节气的标准。巴比伦天文学，差不多也是为了确定四季的变化，创立了黄道十二宫，即把黄道带平分为十二宫，每宫三十度，各有符号。以太阳进入何宫，来确定季节的变化。十二宫中除天秤宫外，都以动物为名（宝瓶宫，原意为手持水瓶的人），所以又叫

做动物圈。每宫的符号，大概都以本宫的星座命名。因为春分点西退的缘故，往日的星座，现今已移至它宫，所以今日的宫名，只是宫的标志而已。十二次和十二宫创设的用意和应用的方法，大体相似，但绝非相同。十二次为了表示木星的位置所创，十二宫则为表示太阳的位置而设；十二次起初是沿着赤道的，唐以后才沿黄道，十二宫则是沿着黄道的；十二次是从星纪起算，以冬至点在它的中央，十二宫则从白羊宫起算，以春分点为其始点。根据我国清代天文学家梅文鼎（1633—1721）的推算，十二宫和十二次的关系，对照如下：

十二宫　　　　　　　十二次

白羊宫——降娄二十八度到大梁十八度

金牛宫——大梁十九度到实沈二十五度

双子宫——实沈二十六度到鹑首二十四度

巨蟹宫——鹑首二十五度到鹑火十二度

狮子宫——鹑火十三度到鹑尾十六度

室女宫——鹑尾十七度到大火六度

天秤宫——大火七度到大火二十六度

天蝎宫——大火二十七度到析木二十五度

人马宫——析水二十六度到星纪二十八度

摩羯宫——星纪二十九度到玄枵二十二度

宝瓶宫——玄枵二十三度到娵訾十五度

双鱼宫——娵訾十六度到降娄二十七度

(引自陈遵妫著：《中国天文学史》第二册 417 页注①)

到目前为止，我国发现的星图画有黄道十二宫的是 12 世纪初叶（1116）的宣化星图。星图西北为白羊宫，正西为金牛宫，西南为双子宫，这三宫属于春季。西南为巨蟹宫，正南为狮子宫，东南为室女宫，这三宫属于夏季。东南为天秤宫，正东为天蝎宫，东北为人马宫，这三宫属于秋季。东北为摩羯宫，正北为

宝瓶宫，西北为双鱼宫，这三宫属于冬季。宣化星图十二宫和巴比伦十二宫的图形表现不尽相同，在人物、衣着、形态等方面都有自己的独特风格。

可见，《福乐智慧》讲述黄道十二宫，这是吸收了巴比伦天文学中的相关理论。第四章中讲到的太阳从双鱼宫走进白羊宫，作为春天的开始，也证明了这一点。此外，《福乐智慧》中所说，火星“威仪赫赫，它光顾那儿，草木都要枯朽”；金星“和蔼可亲”，水星“希望之星”……这在天文学上并无根据和道理。我想，这可能也和古代巴比伦关于火星凶恶，喜欢发怒；水星活泼，爱跑爱跳；土星稳重庄严等等的传说有关。

第三，鲜明的伊斯兰天文学印迹。

《福乐智慧》附篇之三“笔者优素甫·哈斯·哈吉甫对自己的告诫”中写道：“当此回历四百六十二年，我竭尽全力完成了诗章。”这就是说，作者及其生活的喀喇汗朝，采用的是回历纪年法。回历乃是伊斯兰天文学两种著名的历法之一。在作者生活的那个时代，世界纪年的历法多种多样。比如，有埃及历、巴比伦历、希腊历、印度历，等等。当时中原地区宋朝采用的历法有应天历（963）、乾元历（981）、仪天历（1001）、崇天历（1024）、明天历（1065）等。在这众多的历法中，作者采用了回历，表明当时受伊斯兰文化的影响很大。

回历在我国又叫回回历，是信仰伊斯兰的民族通用的历法。但是，伊斯兰文化地区天文学还有一种历法，即波斯历。回历和波斯历的不同点在于：回历是阴历，波斯历是阳历。回历和波斯历齐名，在一些伊斯兰教国家中，一直沿用到现代。我国信奉伊斯兰教的少数民族地区，多用回历。就这一点说，喀喇汗朝采用回历纪年，和内地信奉伊斯兰教的民族地区是一致的。

优素甫在谈到七星的时候说，“其中最高的要数土星，两年八个月在宫中停留。居于第二位的名叫木星，十二个月在宫中死死

把守”。这里说的“最高”和“居于第二位”，是指距离太阳的远近。在 1781 年发现天王星之前，认为土星是离太阳最远的行星，木星其次，这是正确的。说木星十二个月在宫中把守，是因为古时（我国在公元前 2000 年，印度在公元前 1200 年）认为木星一周天为十二年，按照黄道十二宫，木星每年在一个宫，这就成为“十二个月（一年）在宫中死死把守”的现象。其实到公元前 400 年前后，我国已知道木星一周天并不是整十二年；到公元前后交界时，已测到很近于现今的精密数值（后汉书载 11.87 年；今天测的数值为 11.86 年）。这和其他世界古国相比，是最早的。现在有个问题，说土星“两年八个月在宫中停留”；按照这个说法，土星的一周天应为 32 年。但是，目前查到的，这个数值和古天文学史记载的，相差较大。一般古天文学认为土星的周天为 28 年；现代天文学测得为 29.5 年。这两个数值，均小于 32 年，出现了这个较大差距的原因，我想，一是本身有误差，二是优素甫采用回历的缘故。因为回历是阴历，平年 354 日为一年，润年 355 日为一年。回历一年比一回归年少 10 日 21 时 1 分。这样，大约 32.6 年就差一年。按回历计算，土星在宫中呆的时间的数值就要大些。

《福乐智慧》的伊斯兰天文学色彩还表现在它的宇宙论上。第五十五章说，“还要学会加减和土地测量，七层天犹如草芥握在你手掌”。这里的“七层天”，实际是伊斯兰天文学的一种宗教宇宙论的表现。按照《古兰经》，世界是真主在六天内创造出来的，并用两天时间将上天分为七层。它宣称现世将会毁灭，毁灭后还有另一个世界，在那里有天园火狱。天园有八层，坐落在七层天之上，那里的一切都非常美好。火狱亦有七层，七道门，层层有火，是作恶者的归宿。可见，“七层天”是伊斯兰教对宇宙结构的一种看法，是伊斯兰教的宇宙论。优素甫认为，懂得数学，对七层天就能了如指掌，就能掌握住天象的变化规律。这里，实

际是把天文学知识和伊斯兰教的某些教义结合在一起了。

第四，摩尼教带来的可能影响。

论七曜和黄道十二宫的“七曜”，可能是受到摩尼教的影响而来的。因为，在古代天文学中，把五星放在一起论述，又把日月放在一起论述，这样的情况比较多。而把日月和五星放在一起，作为一个整体加以论述的情况则较少。到了唐代，摩尼教经回鹘人从中亚传入中原，始见七曜历。所谓七曜历，即以日、月、火、水、木、金、土所谓七曜，来代表星期几。这种历书，从唐到五代到宋，均有发现。优素甫把日月和五星放到一起，称为“七曜”，加以论述；我想，这样做，可能和摩尼教徒经中亚传来的七曜有关。

第五，坚持了回鹘部属自身的文化传统。

中西天文学的同异以及各自的特点，是通过大量的材料，把各自作为一个体系，从整个的历史中做对比，做比较而得来的。就是说，天文学作为一门自然科学，每一个民族都要有自己的特点，那实属很不容易。即使在这样的情况下，优素甫在阐述天文学知识时，仍然坚持了体现本民族文化传统的特点。比如，把一些天文学名词，采用突厥语词语来表示。如“室女座”被称为“麦穗座”。巴比伦不是把它描绘成麦穗，但后世的星座，都把它画成拿着麦穗的女神。新巴比伦把它叫做穗，又叫做创造种子的女神。优素甫把它称为麦穗座，既有根据，又体现了本民族文化传统的创造性。又如，“天秤座”，巴比伦星图表现为被天蝎夹住的天秤，后代才用天秤来表现天秤座，新巴比伦时代称它为“死的天秤”。所以，优素甫把它称为“标志”；这也是既确切，又带有创造性的。

总之，在很难表现每一个民族特点的天文学知识上，《福乐智慧》仍然显现了自身文化传统的特点。

从以上五点看，《福乐智慧》所映衬出的文化背景，是一个

有着自己独特结构的文化社会。这个结构的最大特点，一是兼容并蓄。凡是言之成理的都容许其存在；凡是对自己有用的，都尽量汲取。二是开放性。凡已经汲取的，融成一个体系；但并不封闭，仍要和外界交换，要不断吸收各种不同体系中的好东西，不断充实自身，发展自身。正是这样一种结构，才使喀喇汗朝的物质文化和精神文化，都呈现出欣欣向荣的局面。

由此也可以看到，文化在许多方面和意义上，是超地区、超国界、超民族的，是人类的共同财富。一个国家，一个民族，只有辟开偏见，尊重这份共同财富，善于利用这份共同财富，才能更快地发展起来。

附：主要参考书目

1.《中国天文学史》1—3册，陈遵妫著

2.《中国大百科全书·天文学》

3.《中国古代天文学简史》陈遵妫著

4.《中国天文学简史》本书编写组编

5.《中国古代天文学成就》北京天文馆编

6.《彝族天文学史》陈久金、卢央、刘尧汉著

7.《中国古代之星岁纪年》刘坦著

8.《天文学简史》〔法〕G·de伏古勒尔著

9.《天文学手册》〔德〕G·D罗思主编

10.《古代两河流域的文化》涂厚善著

11.《世界古代中世纪史》杭州大学历史系编写组编

12.《中国通史简编》范文澜著

13.《伊斯兰教概论》金宜久主编

14.《维吾尔族史料简编》冯家昇、程溯洛、穆广文编著

15.《福乐智慧》郝关中、张宏超、刘宾译

16.《福乐智慧》耿世民、魏萃一译

优素甫哲学思想的再探讨

买买提明·玉素甫
刘　宾译

一

优素甫·哈斯·哈吉甫在运用朴素辩证法阐释喀喇汗朝时人和知识、知识和国家、法律和国家、人民和法律、汗王和百姓之间关系的同时，也提出了朴素的唯物主义观点。做为中世纪的思想家，他就国家问题提出了下述三种见解：

1、在法度上对人一视同仁；

2、国家只能由智者依照法律和规定治理；

3、汗、王、伯克道德风尚的优劣，和国家整个的命运有关。

他运用尖锐的语言、高超的技巧和寓意手法，把这三者之间的联系做为一个整体，指出它们具有重大的决定性意义。为了解优素甫区别于他人的特殊成果，有必要指出《福乐智慧》中的下述例句：

809　我审理百事，以正义为本，
无论你是伯克，还是奴隶。

817　无论是我儿子，还是亲友，
无论是异乡人，还是过客，

818　在法度上对他们一视同仁，

对他们的裁决，毫无二致。

勿庸置疑，法律是治理国家的手段。在优素甫的法律思想中，按照公正的法律改造社会的观点高于一切。尽管在当时的历史条件下这具有十分明显的空想的性质，但这一命题的提出，则具有重要的历史意义和学术价值。“法律比统治者更胜一筹；统治者无论有多伟大，法律则比之更伟大；比一切都伟大的乃是法律的公正实施。”然而，历史上其他著名哲学家如柏拉图、亚里士多德和法拉比等人的见解，却同优素甫·哈斯·哈吉甫的观点大相径庭。柏拉图声称：“对不平等的人一视同仁乃是不平等。……不公正对自由民来说更为适合，因之他可成为更加有力的主人。把不公正引向极端的人能够掌握社会，被认为是最有智慧的人。”〔1〕亚里士多德说：“奴隶们恰如人畜一样，此二者仅仅是使用体力……。奴隶是财产的一部分，列在主人的财产帐上……。人际的不平等乃是自然现象，是为有人统治、有人被统治而创造的。”〔2〕卡甫苏鲁教授指出：“显然，柏拉图在《论国家》一书中，为奴隶制的必要性和它是适合的社会制度做辩解。”〔3〕S·M 阿里萨勒说：“法拉比的‘关于美好社会和政策的意见’在《美质城市》一书中得以阐述，从研究者的意见来看，法拉比是步柏拉图和亚里士多德的后尘的。特别是“所依据的是柏拉图的《论国家》一书”〔4〕。M·罗森塔尔和P·尤金说：“柏拉图（公元前427—347年）是苏格拉底的弟子，客观唯心主义的奠基者之一，典型贵族奴隶主的思想家。他认为，存在着一个永恒不变的理念世界，而变化的、暂时的、可以感觉的世界则是理念世界的影子。”〔5〕从这些例子中可以看出，优素甫在法律、“公正”、真理问题上，绝非走古希腊哲学家们的继承人或弟子走的路。他通过具有自己特点的法律思想，拒绝了把中世纪的哲人、贤者、帝王和权威们的语录做为公正和真理标准的哲学。如果说前者是以帝王语录为标准，优素甫则以在法度面前不分伯克、奴隶、贫民

为标准；如果说前者是以组成他们自身大多数的官吏的言谈为标准，优素甫则认为：那些官吏们的话不一定就是真理，其标准一是要公正，二是要对人民善良，三是要平等，四是要有人性。

把优素甫的法律哲学思想同历史上哲学家们的某些著作对照起来看，就更可看清他们之间的具体区别。

例如，黑格尔在1821年出版的《法律哲学》一书中《精神哲学》的第二部分即“客观精神”部分最后，认为他的哲学的最高原则，应当在普鲁士皇帝弗利德里希和比利格里姆三世所许诺的等级制基础上的君主立宪制上加以实现，从而披上了中世纪等级制的外衣。为了对皇权友善，竭力献媚取宠，把皇帝说成是“真正的圣贤”，“普鲁士君主制是国家制度的高级形式”。这就是说，黑格尔也是以被他称做“真正的圣贤”的帝王们的言谈做为公正、真理的最高原则的。优素甫则认为“统治者无论如何伟大，法律总是以自身的伟力胜于统治者。”[6]

为了治理国家，优素甫提出遴选宫廷官吏的条件是：宗教信仰虔诚，人品高尚，语言娴熟，有知识，足智多谋，和善。应当指出，他未能揭示出体现在压迫者和被压迫者利益上的决定性实质。他的这种历史和阶级的局限是可以理解的。他信奉伊斯兰教，虔信真主。即使如此，他也没有把在当时的历史条件下自己有关治国的社会、政治观点及其规则、途径总是同伊斯兰教义相连。

在研究少数民族的哲学和社会意识形态史时，不能把历史上哲学的发展同宗教完全割裂开来，做孤立的研究。因为宗教本身就是一种世界观。在优素甫生活的时代，伊斯兰教占据着统治地位，在缓和各阶层之间的矛盾、稳定形势、发展生产、繁荣学术文化等方面，发挥了特殊作用。讨论这样的历史问题，我们注意到有马克思主义的方法，那就是具体问题，具体分析。

例如，宋王朝时代，若干观念和习惯势力对社会发展起了障

碍作用。当时提出的“三纲五常”的哲学思想，是以拯救面临衰亡的封建社会为目的的。与此相反，当时北方的若干少数民族正处于由奴隶制向封建制进化的时期，“三纲五常”的哲学思想在加速这种进化步伐上起到了某种作用。

通过对不同哲学流派的比较而寻求区别和矛盾，这本身就是一种科学的方法。

优素甫在当时倡导的哲学思想比在10—11世纪时风行于欧洲一时的“经院哲学”要先进得多。经院哲学把实际问题撇到一边，玩弄概念，咬文嚼字，搞烦琐、空洞的形式主义，把世界同上天相连，为封建统治者直接服务。

在诸如“世界的本源是什么？是精神，还是物质？”这类问题上，中世纪哲学家们划分为两个营垒。例如，皮埃尔·阿比里雅尔（1079—1142）在唯名论和唯实论的斗争中站在唯名论一边。唯名论主张存在是第一性的，而思维则是第二性的。这在中世纪的历史条件下，是具有进步意义的。而做为这场斗争另一方的唯实论，则认为思维是第一性，存在是第二性的。这种斗争在以后又持续了几个世纪，最终促进了经院哲学的瓦解，为近代自然科学和唯物主义的发展做了准备。[7]

列宁曾经指出，“中世纪唯名论者同实在论者的斗争和唯物主义同唯心主义的斗争具有相似之处。”(《列宁全集》中文版第29卷，185页）正是在就这一根本问题争辩的历史条件下，优素甫在《福乐智慧》中十分明确地表明客观世界的本源是物质。[8]

优素甫同他所处时代的唯名论者们一样，虽然未能摆脱信仰上帝的观点，但却具有唯物主义倾向。在当时，他就明确指出，生命取决于物质，没有物质世界，便没有生命。他写道：

60　四位同伴于我，好似四种要素，
　　四要素组合，才结构成生命。

这四种物质（四素）就是火、水、气、土。所有这些皆乃切

实存在的物质。优素甫的这种认为生命取决于物质的世界观，由他身后6个世纪的某些学者从哲学的角度加以强调。如：爱尔维修（1715—1171），18世纪法国唯物主义的杰出代表，就明确承认只有物质的东西才是真正的存在。他认为，“在大脑中产生的想象和概念同物质的东西相比，只处于第二位。”[9] 在这两位学者的认识上虽然有着不同之处，然而在物质是第一性的这一点上，却基本相同。

优素甫关于天文学的观点，同哥白尼的太阳中心说基本相似。哥白尼（1473—1543）是伟大的波兰天文学家，是新的天文学体系——哥白尼体系的奠基人。[10]

认识随社会的发展而深化。如果说11世纪时优素甫的天文学观点同哥白尼的观点相近的话，那么1548—1600年间意大利哲学家布鲁诺的天文学观点则是以哥白尼学说为基础的。[11]

如果要更加明确地说明优素甫的哲学观高于中世纪某些哲学家的所谓“绝对精神”的特点，那么请看长诗1674节至1681节。这些诗句明确指出：人不是生而知之的，没有能生育智婴的母亲；生时无知，成长后方才学而知之。

英国哲学家洛克（1632—1740）也正是这样，在所著《人类理智论》一书中强烈批判了笛卡儿的“天赋观念说”。[12]

著名英国哲学家托兰德也证明了知识并非取决于天命。[13]

为了进一步说明优素甫关于国家、法律的观点和“物质本源”观，我们不妨同生活于公元前3世纪到1778年的某些学者的著作做一番比较：

1、柏拉图（前427—347）在前381—369年内所著《理想国》。

2、西塞罗（前106—43）在前51年所著对话体著作《论共和国》。

3、托马斯·闵采尔1516年所著《最佳共和国》。

4、约翰·瓦连廷（1586—1654）在1619年所著《基督城》和《共和一体》。

5、意大利哲学家托马索·康帕内拉（1568—1639）于1623年所著《太阳城》。

6、贝尔纳德（1670—1733）于1714年所著，题为《人类乃尤德之辈，社会之无用者》的诗作。

7、著名英国作家约翰逊·S（1709—1784）于1759年所著《阿比西尼亚国拉塞拉斯王子传》哲理小说。

8、路易丝·斯巴斯廷（1740—1814）于1770年所著题为《真理恍若一梦》的空想著作。

9、简·巴甫提斯特（1767—1832）1800年所著《一国变法之途径的实验》。

10、托多尔（1860—1904）于1902年时著《衰败的新乡》。

11、用波斯文于1082年写成，1431年应穆拉特苏丹二世要求，由麦古麦克·艾合麦提译成土耳其语的《政策书》。（四十四章）（该著作包括道德、社会学、娱乐、爱情、教育、经营、医药、手艺、天文、诗歌、音乐、宫廷游历和管理知识、劝诫等。）

12、英国人约翰·萨利斯布瑞于1179年所著《Polis katsos》（该书以宫廷品德和政策工具为内容）。

13、简·包丁（1530—1596）法国哲学家，所著《六本书中的共和国》。

14、西班牙著名作家弗朗西斯科·卡瑞多（1580—1648）于1626年所著《上天的旨意》（本书认为国家政策应适合于上天旨意）。

15、威廉·巴德芳和乔治·法瑞斯1559所著《治理者明镜》（本书因历史上错判错杀的十九人而写）。

16、写于1495年的《任意一人》。

17、英国著名作家约翰·班扬（1628—1688）于1678年所著《天路历程》。

18、威廉·莎士比亚（1564—1614）于1601年所著《哈姆莱特》。

19、菲尔多西（940—1020）于980年至1010年所著《王书》。[14]

三

优素甫的哲学思想应当从各个方面的社会关系出发加以论述。

喀喇汗朝政权到艾山·布格拉汗执政时期，文化获得了繁荣，其中包括同宋朝的文化联系加强了。在此特别值得一提的是：公元10世纪时，喀喇汗朝同内地的经济联系十分紧密。做为这种关系的一个例证，东方学家巴尔托里德曾说："喀喇汗朝的汗称为'可汗'。'可汗'则被看做是理想的统治者。这大概是回鹘人受汉文化的影响所致。在《福乐智慧》中，也强调可汗应成为人民的好的统治者"[15] 宋朝政府关心扩大经济联系，许可于阗人民与内地百姓直接贸易。1078年，宋朝政府规定对于阗从内地购进的茶叶免税。冯家昇指出：公元924年到1085年间，北宋从回鹘人那里大量购进战马、装备品、药材、香料。1077年，回鹘人卖给北宋的药材、乳香等却达数万斤，仅马匹贸易额一项，即达一百二十万贯钱。[16]

经济来往必然会扩大在社会意识形态和哲学观点上的相互交流和影响。在《福乐智慧》第四章中，通过

68　褐色大地披上了绿色丝绸，
　　契丹商队又将桃花石锦缎铺陈。

这一诗句，优素甫一方面描绘了随春天来临大地披上绿装的

景象，另一方面是将汉族精美的手工艺比做百花齐放的春天。由此可见优素甫对汉族工艺怀有何等深的兴趣，是如何看重它，同时也可知作者对内地货物的认识是多么深刻。

新疆在9至13世纪时的历史，表现为东以吐鲁番的喀喇和卓、北以别失八里为中心的高昌回鹘汗国，西南以喀什噶尔、巴拉沙衮为中心的喀喇汗朝的存在。西州回鹘信奉佛教，喀喇汗的回鹘人则信奉伊斯兰教。虽然这两个回鹘政权在社会生活的某些方面互有区别、独具特点，然而在政治、经济和文化上，它们仍旧保持着同内地的不同程度的联系。

土耳其的历史学家奈吉甫·阿斯姆曾经说:“在这里（指在《福乐智慧》中），不仅有辽代哲学家们的思想影响，而且有南宋学者们的意识形态特点”。[17] 公元981年，来新疆的著名旅行家王延德曾说过回鹘人性格开朗，行者必把乐器，佛寺五十余区，外沿则有摩尼教寺院，出家人有独自的清规戒律，他们能够背诵佛典。[18] 《周书》的《高昌传》中写道，文字同华、夏时的文字相似，也使用高昌文字。可遇见《毛诗》、《论语》等书籍。有由王国资供的学堂，教授事极佳，课本乃为高昌语。

由此可以看出，在北宋和南宋时（960—1279），在祖国西北的维吾尔人中产生了优素甫这样的大思想家、哲学家、诗人，这不是孤立的。当时，知识阶层已在各个领域出现，还出现了其他一些学者和作家，他们在多方面都发生了影响。

优素甫自然接受有伊斯兰哲学的影响，同时，也有古代汉族哲人的影响。11世纪中叶阿拉伯旅行家谢里夫·艾勃·扎曼·塔伊尔·麦尔维孜说:“阿拉伯商人几乎是经常地去中国贸易，而过去他们只在呼罗珊逗留。以后，由于倭玛亚王朝的危害，他们便转向近东而来到中国了”。[19] 当时，喀喇汗朝和高昌回鹘王国除了与宋朝开展贸易之外，也同阿拉伯人有着贸易关系。这种情况促进了维吾尔人在经济、文化和意识形态上的迅速发展。在哲

学上，冯家昇说："回鹘西迁后，哲学思想中含有一些汉族封建思想体系的东西，'天人感应'以及'报应'的思想，又如'孝'以及'以德报怨'等道德的观念。"[20]

"孝"是人类自古以来共有的道德风尚。然而在优素甫那里经反复强调而提到了更高的原则上。

三

优素甫关于知识、道德、仁爱是人类的宝贵品质的观点，在《福乐智慧》中占有相当比重。

作者说，人应当如此正直：在人民面前要把心捧在手里，对人民说这就是我的心，这才是真正有德的人，知识和美德来自于深远智慧。优素甫决非对那个历史时代的帝王唱颂歌的宫廷诗人，而是比现实生活站得更高的大思想家、哲学家和爱国者。那个时代的特征是，内外战争已基本结束，喀喇汗朝已转入较为安定的环境，特别是由于内部和外部原因：

1.阿拉伯—伊斯兰文明的积极因素日臻强大；

2.在萨满教、摩尼教和佛教时代形成的古代维吾尔文化传统保持着生命力并占有很大比重；

3.语言、文字、文学和其他领域中，出现了反对阿拉伯同化的尖锐斗争。

在 11 世纪，优素甫提出把自己的国家交给智者去治理的见解，这不能不引起人们的思考。人类在漫长的历史进程中，是从知识和用知识治国中找到了使自己包括历史、学术和文化遗产在内的全部传统代代相袭的途径。所以，优素甫认为，对社会发展和国家强盛来说，最重要的是知识和文化。他不仅解释掌握知识的必要性，而且也要求治理国家的人必须有知识，特别是要求学习几何学、天文学、测量学、计算、文学和其他语言科学。如果

统治者们不学习这些知识，不是有知之士，就不可能把人民引向福乐和安定。英国思想家罗吉尔·培根（1214—1294）也说过："所有科学的目的，就是为了扩大人类征服自然的权利，为人类的幸福服务。"[21] 在《福乐智慧》中反映出来的哲学思考的正确性，在于其中明确地阐述了知识和知识的价值：

2603　须知有智慧的人是人中精英，
应把有知识的人当做人中首领。

208　一切善事全都得益于知识，
有了知识，好比找到了上天的阶梯。

优素甫对做为人类发展高峰标志的科学文化的作用和实质，给予了高度评价，阐述了价值、荣誉和敬意皆属于知识之人；愚昧无知则是令人厌恶的坏东西；知识若不应用于社会和庶民，即如大漠砾石般不值得珍重；正如麝香不能掩其香味，知识也是放射奇光的福源，是具有深言大义的智慧之海。优素甫在下述诗行中还论及了参加管理国家事务的外交人员同知识的关系、外交使节对国家文化水平的影响等问题：

2633　算术和几何都要掌握，
开方、测量学也应精通。

2636　各种语言都讲得流畅，
各种文字都写得漂亮。

优素甫有关知、智、德、品性的观点不同程度地贯穿在《福乐智慧》的八十五章中。他在1374个双行诗中，[22] 用最雄辩和富于逻辑性的语言，论述了下列各点：（1）须知学问是宏大的，意识是伟大的。（2）把人类同畜类区别开的是学术。（3）在黑夜中如火炬般照亮我们的是学问。（4）品性之首是学问。（5）在柏拉图和法拉比之上的是学问。（6）造就品性的是学问。（7）在生

存中真正的拳头是学问。(8) 伟壮之人、真正的人讲真理、懂真理，在实践中用真理，学者是真正的人。(9) 人因智慧而升高，因知识而壮大。(10) 倘若求喜，它必和悲同至；倘若求乐，它必与苦同至。(11) 智慧靠舌头增色，舌头靠语言，人靠面容增色，脸面靠眼睛增色，一切全靠知识增色。(12) 学者之言是无知者的眼睛。(13) 无欢乐的人乃此辈：说谎者、妒忌者、贪婪者、急躁者、遇事动怒者、沾酒者、窃贼。(14) 学者之言是干旱土地上的水。(15) 讲话要凭智慧，要靠知识增色。(16) 学者的睡眠胜于无知者的祈祷。(17) 勿只依靠祈祷，无益之人是活物中的死尸。(18) 勿近三物：燃烧的火，流动的水和伯克的荣耀。(19) 远离三物：伯克、骗子和吝啬鬼。(20) 避开两种人：谄媚取宠者和两面派。(21) 三种人最可珍贵：学者、明眼人和能人。(22) 人为保住福泽，应做十件事：心怀虔敬、和言悦语、避免过富、勿做坏事、开支得当、日省自身、尊敬长辈，慈对幼小，勿恃傲伤人、勿沉溺酒类、勿插手坏勾当、行为正直……。(23) 倘若要留下好声名，你要依靠庶众，使庶众安居乐业。(24) 倘若一个学者坐在了下席，他也会变为上席。

优素甫不只是哲学家和诗人，他还是现实的思想家。在他提出的若干问题上，典型地表明了唯物主义观点。他置身于社会实践，了解各种思潮的规律，未受到宗教观点的局限。维吾尔社会生活中的变革，他亲身参加的社会实践和观察到的自然现象，成为他的哲学思想的基础。

优素甫是中世纪的学者，他虽然了解自然界处于永恒的运动过程中，但他认为只是在一定的范围内永恒地循环，只产生一种结果。这是不足为怪的，因为那时有关太阳系的学说还没有成为正式的科学体系。地球的地质史尚未为人们所知，有关现实存在由简单向复杂进化的发展过程的观点尚未被科学地提出来。在世纪以前，各门具体科学的发展水平还很低，自然界和社会以及各

种过程的内部联系还未被揭示。所以，那时的哲学是在各门具体科学之上的“学中之学”，世界的总面貌和一个整体之间的关系只能以幻想和空想的形式加以描述。他们虽然提出了一些正确的观点，但是总的来说，他们的这些观点还未成为学术体系。尽管如此，优素甫运用朴素辩证法的思维形式研究规律，这本身就是一门科学。但是，它终究代替不了其他具体的科学。从古希腊的亚里士多德到优素甫·哈斯·哈吉甫，乃至近代的黑格尔，所有这些哲学家们运用形式逻辑在辩证唯物主义范畴内获得的可贵的研究成果，是旧哲学留给我们的优秀遗产。恩格斯说：“在以往的全部哲学中还仍旧独立存在的，就只有关于思维及其规律的学说——形式逻辑和辩证法。其他一切都归到关于自然和历史的实证科学中去了。”〔23〕

马克思说中世纪的唯名主义是中世纪唯物主义的最初表现；唯物主义思想是在几千年的尖锐斗争中产生和发展的。〔24〕

我们是历史唯物主义者，对任何问题采取的方法是在尊重特定历史时期的时间和空间条件下的既定事实的基础上，调查研究，给予正确的评价。正如毛泽东所说，“中国现时的新文化也是从古代的旧文化发展而来，因此，我们必须尊重自己的历史，决不能割断历史。但是这种尊重，是给历史以一定的科学的地位，是尊重历史辩证法的发展，而不是颂古非今，不是赞扬任何封建的毒素。”〔25〕当前在我们伟大的祖国，正在为实现四化面向科学高峰进军。所谓“科学”，我们是指自然科学和社会科学，也包括哲学。所以我们要大力发展社会科学研究。显然，研究我国古代民族之一的维吾尔族的哲学和社会思想史也不例外。

---

〔1〕柏拉图：《理想国》，土耳其文版，卷1，31页。

〔2〕阿希尼勒：《古希腊政治概念》，土耳其文版，伊斯坦布尔，163页。

〔3〕卡菲苏鲁:《〈福乐智慧〉及其在我们文化史上的地位》，1980年版，25页。

〔4〕S · 麦合苏迪:《突厥历史和法律》，1947年版，119页。

〔5〕M · 罗森塔尔、N · 尤金:《简明哲学词典》，1973年版，33页。

〔6〕《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》，1980年9月版，85页。

〔7〕《什么是唯物主义?》1955，24页。

〔8〕《唯名论反对唯实论的斗争》参考资料，1980年9月版，85—86页。

〔9〕同〔7〕40页。

〔10〕〔11〕同〔7〕27页。

〔12〕〔13〕同〔7〕38页。

〔14〕19位学者和著作的内容见迪拉恰尔为纪念《福乐智慧》900周年而出版的《福乐智慧研究》172—185页。

〔15〕巴尔托里德:《蒙古入侵后的突厥斯坦》，912页。

〔16〕冯家昇:《维吾尔史科简编》，1卷，6页。

〔17〕奈吉甫 · 阿斯姆:《突厥史》·《福乐智慧》章。

〔18〕《王延德使高昌记》，《高昌传》。

〔19〕阿拉伯旅行家麦尔维孜有关中国、突厥和印度的记载，该书第17页。

〔20〕同〔16〕，81页。

〔21〕同〔7〕，25、26页。

〔22〕见《福乐智慧 · 索引》，80、81、490、491、470、471页。

〔23〕《反杜林论》，中文版23页。

〔24〕《神圣家族》，见《马克思恩格斯全集》中文版二卷163页。

〔25〕《毛泽东论文学和艺术》中文版，1964，人民文学出版社，24页。

《福乐智慧》中的自然哲学观念

阿布都秀库尔·买买提依明

马德元译

一、《福乐智慧》中自然哲学问题的地位

在任何一个完整的哲学体系中自然哲学观念都要占据基础的位置。没有世界观、尤其没有自然哲学观，就不可能建立任何哲学体系，也不可能表述它。德国古典哲学的最后代表人物费尔巴哈在其《哲学修订临时纲要》一书中说:“一种学说在找到自己的自然基础前，只能是一种假想而已。”优素甫·哈斯·哈吉甫在泛神论自然哲学的基础上阐述了他的人类及其智慧、人类社会及其中的社会幸福问题的观点。《福乐智慧》一书对当时有关自然哲学的一切迫切问题——宇宙的本源、自然和神、四素及其四性、黄道十二宫及宇宙的构造、人的自然属性、人类通过自己的智慧认识世界的可能性、知识及社会幸福等都做了充分的论证。在优素甫·哈斯·哈吉甫看来，作为人类理想社会的基础的公正的法度、社会幸福、智慧和知识、自制等是以自然和社会法则的和谐一致为基础的。社会哲学问题要在阐明了自然哲学问题的基础上予以阐释。

二、《福乐智慧》自然哲学观念的根源

优素甫·哈斯·哈吉甫的自然哲学观念不是孤立的现象，而是维吾尔人和中亚各族人民认识史的合乎规律的发展，是东方以及整个人类认识成果的重要组成部分。

优素甫·哈斯·哈吉甫的自然哲学观念的来源可分为两部分，一部分源自维吾尔和中亚细亚人民传统的万物有灵论、原始的自然神论宇宙观、星相季节周期观念，另一部分源自伊斯兰教传入之前和之后的亚里士多德、法拉比和伊本·西拿（阿维森纳）等思想家们的经典著作和泛神论自然哲学观念。

大家都知道，"四素"是中亚细亚的亚里安人以及突厥语诸民族的自然观，尤其是亚里安人类学和突厥语民族文化学所属的典型的维吾尔——乌古斯人民的最古老的自然观。"男儿愁云压心头，天上乌云布满天。"（见《占卜经》）；"苍天从右边打开了地的大门。"（见《吐鲁番摩尼教文献》）；"强有力的光明两上天月亮和太阳"（见《吐鲁番摩尼教文献》）；"两上天"（见《吐鲁番摩尼教文献》）；"风上天又上了路了"。（见葛巴英发表的《五页摩尼教文献》）；"风神患病就呼啸。"（见《柏林藏回鹘文五卷医学文献》）；"太阳上天"，（见《金光明经》）；"福神永活，人子死去"（见《毗伽可汗碑》）；"因为他是地神……，"（见《毗伽可汗碑》）；"地神与水神""地神给予他帮助。"（见《磨延缀可汗碑》）；"汗腾格里吾玛伊女神"（见《阿尔金湖碑》）等，均为这一自然观的文字佐证。

在天文学、历法、医学、圆梦等方面维吾尔人和中亚各族人民也曾有过原始的朴素的观念。从大兴安岭到乌拉尔山脉一带游牧的各部落部族中，看星星决定方位，用颜色标记各个方位，把时段分为 12 个相，依照黄道十二宫的隐现把一年分为季节和月份等自远古以来就已成为重要的日课。医疗和占卜也是自古相沿成习的。

维吾尔人和中亚细亚人民自古以来就十分注重有关自然和社会的知识。在《阙特勤碑》中有如下记载:“九姓乌古斯的首领们，对此你们好好听着：他成了无知识的可汗，成了愚昧的可汗，他的大臣们也都是无知无识的”、“你后悔吧，为了无纪律的行为，为了无知无识”。在这里，作者痛心疾首地强调了知识和法度的重要性。

亚里士多德的观点还在古希腊时代就已对中亚细亚产生过强有力的影响，以法拉比及其继承者们的泛神论观点为基础的当时伊斯兰东方的哲学、数学、天文学、医学、逻辑学等学科的专业观点和古典观点曾经是优素甫·哈斯·哈吉甫的自然哲学观点的理论根源。

优素甫·哈斯·哈吉甫的自然哲学观不仅来自两个来源——传统哲学和经典哲学的自然哲学观，而且形成了他所特有的哲学结构。

三、《福乐智慧》中古典“四素”物质观

对优素甫·哈斯·哈吉甫来说，世界站立的物质基础就是维吾尔人和中亚细亚人民的传统的和古典的，贯穿始终的“四素”。

他认为，水、气、土、火这四要素是自然的基础，是自然现象的基础，是自然界矛盾统一的基础，《福乐智慧》的第 60、143、144、145、1053、3579、3725、3726、4620、4621、4622、4628、4624、4625、4626、4627、4628、4629、4631、4632、5866、5867、5868、6006、6007、6008、6009、6010、6011 等各节双行诗论述了四素及其特性，四素之间的相互矛盾和统一和谐，四素与四季以及人类的四种气质之间的关系，根据四素，人生的四个时期、四季、四种气质来解释人的精神状态和梦的必要性等。

作者在长诗的第3725和3726两节双行诗中，追随亚里士多德、法拉比和伊本·西拿，认为水包围着大地（土），火处于万物之外、之上，阐述了一种物质结构、宇宙秩序观念：

3725　下方是褐色土地，碧水清波，
上方是透明气体和一团烈火。

3726　他使冷热、干湿相辅相成，
为众生提供给养，任其享用。

在长诗中提及四素造成四季时写道：

143　三者为火，三者为水，三者为气，
三者为土，由此构成了宇宙

144　它们之间，互相敌对，互为制约，
上天以敌制敌，从而了结了怨仇。

145　敌对的双方和睦相处，不再仇视，
消弭了仇恨，再也不去你争我斗。

思想家在这里不仅强调了四素相互矛盾，相互斗争的一面，还强调了四素处于统一和谐的关系之中。他以土和水为例在3212节四行诗（“柔巴依”）中写道：

大地和绿水亲密无间，
百花千草绽开了笑脸。
亲友们如能和睦相处，
更会把新的亲友增添。

优素甫·哈斯·哈吉甫把四素及其对立统一看成是人体的构成、肉体和精神状态的基础。他写道：

4632　让我给你讲体素的成份，
它们由红黄黑白四色构成。

4633　它们互不相容，势不两立，
一类靠近一类即发生纷争。

诗人在长诗中论及人体的四素时指出人体四素的正常状况受到破坏时，人体健康将受影响：

1053　和谐的四要素发生内讧，
其一得胜，制服了其余三种。

作者还在长诗的第6006、6014节里论述了四素对人做梦及梦的内容的影响。他还以四素为纲，将其贯穿始终。这在中世纪的黑暗愚昧的环境中实在是难以达到的高水平。

四、《福乐智慧》中关于运动、矛盾和发展的观点

在论述了世界由四素构成的同时，还做了如下解释，事物在四素矛盾统一的基础上，处于不断的矛盾和统一之中，在不停地运动、不停地发展。他把这种观点贯穿于对宇宙直至人类社会生活的研究中。在他看来，除了恒星以外，其余的星都是行星，包括月亮，也在不停地运动。黄道十二宫的变化引出四季之区分。升与降，日与夜，生与死，乐与悲，穷与富都在对立之中，经常的斗争之中不断变化。他在长诗中写道：

126　他创造了苍穹，瞧，它运转不停，
生命也跟随着它，运转悠悠。

744　月亮的宫室是巨蟹，常常移动，
宫室在变迁，自己也变化莫测。

1049　灯光有灭时，行人有停时，
高升者下降，下降者上升。

355　你瞧，欢乐之后紧跟着苦难，
苦难岁月之后，欢乐相连。

3551　顶端是幸运，底部是苦难，
前头是苦难，后头是福缘。

优素甫·哈斯·哈吉甫关于矛盾与斗争是事物变化和发展的根本的观点是《福乐智慧》宝贵的哲学思想的重要方面之一。作者写道:

4926　你瞧，岁月之弓在引矢待发，
时而带来利益，时而带来灾殃。

225　黑夜和白天不能并存，
烈火和清水结不成伙伴。

在长诗的第4225、4226、4227、4228各节双行诗中把矛盾分为可调和矛盾和不可调和矛盾两类。

优素甫·哈斯·哈吉甫的自然哲学观中关于发展就是新的取代旧的，就是质变的观点标志着他大大地超越了那个时代古典哲学的成果。前人未曾提及这些。诗中如此写道:

686　变化无常并非我的缺点，
我只是喜欢追求新鲜。

687　老朽的东西难讨人喜欢，
不喜欢的东西惹人生厌。

688　有了新东西，旧物有何用?
有了好东西，劣品有谁看?

689　你瞧，鲜物才有鲜美滋味，
为追求滋味，人们不辞万难。

优素甫·哈斯·哈吉甫对作为自然界之一部分的人体及其灵魂，在生与死的必然性基础上予以解释，与此同时，他还就当时的思想界十分重大的一个秘密——死之后复活还是不复活的问题发表了自己的看法。他在长诗的第3617、4724节双行诗中，通过对死的必然性和在死亡面前所有人都是平等的这一看法的陈述，强调“死者不应留痕迹地离去”，只将好的言语和行为留在青史上。他在长诗的第6146、5416、6297节论及死之后人体将腐烂化尽，死是必然的，复活并非必然时写道：

6146　人总有一死，即使活上千年，
紧连的肢体会支离分散。

5416　死亡之后葬身于黄土之下，
悄然腐烂，一切化做虚无。

6297　如今他一去不再回还，
到时候你我都要去那里。

五、《福乐智慧》的自然哲学范畴观

一定的哲学体系没有适合自身结构的范畴观是不可能的。

在他的长诗中采用了一系列有关自然哲学、认识论、逻辑学和社会哲学的范畴、范畴概念和范畴用语，赋予其以新的含义，其中提出了一系列有关自然哲学的重要范畴：“四素”、“四性”、“四气质”、“四季”、“运动”、“宇宙”、“萨玛（蓝天）”、“循环”、“无限”、“因”、“天象运行”、“空间”、“时间”、“始”、“终”、“矛盾”、“统一”、“无定”、“允许的矛盾与不允许的矛盾”、“矛盾的统一”、“新事物

和旧事物”、“感觉”、“智慧”、“认识”、“知识”、“大脑”等为其要者。并界定了这种范畴和范畴概念，又把它们应用于有关人类和人类社会的首要课题中去而加以论述。

优素甫·哈斯·哈吉甫的哲学范畴观是一个需要专门加以论述，详细加以解说的重大科研课题。

六、优素甫·哈斯·哈吉甫的天体观

自然哲学观明显地体现在他的天体观中。

《福乐智慧》的“论七曜和黄道十二宫”一章及第1211、1213、2523、2632、3194、4386、4889、6219、6220、6221各节双行诗中，描述了天宇、群星、十二宫、时令、节气等观点、他根据他那个时代的天文学观念，认为太阳和月亮也是绕地球运行的行星。他认为七曜的排列次序如下：

最高处是土星（sıkəntir），这颗星在自己的宫中要停留两年零八个月；第二层上是木星（Oŋay），在一个位置上停留十二个月；第三层上是火星（Korud），这是灾难之火的星；第四层上是太阳（Yaxik），它是照明的星球；第五层上是金星（Səwit），这是欢乐之星；第六层上是水星（Arzu），这是福星；第七层上是月亮（Yalqik），它时圆时缺。

谈及地球系统之外，然后又谈与地球系统有关的构成黄道十二宫的星座以及它们在一年四季中出没隐现规律。他的十二宫观点如下：

牡羊宫（kozi）、金牛宫（ud）、双子宫（ərəndiz）、天蟹宫（Koqik）、狮子宫（Arisian）、室女宫（Buolday bexi）、天秤宫（ulgu）、天蝎宫（Qayan）、人马宫（ya）、摩羯宫（oollak）、宝瓶宫（soola）、双鱼宫（Belik）等十二个星座每个季节出现三个，形成季节的征兆：牡羊宫、金牛宫、双子宫代表春季；天蟹

宫、狮子宫、室女宫代表夏季；天秤宫、天蝎宫、人马宫代表秋季；摩羯宫、宝瓶宫、双鱼宫代表冬季。这一观察结果也符合现代的天文学观点。还提到了北斗星七星（亦作大熊星座）、天狼星（又作大犬星-α）。特别之处在于，他用古代维吾尔语名称指称了这些天体。这表明中亚细亚古代各民族的天文学观念自成一个体系。

七、优素甫·哈斯·哈吉甫的神学观

按照作者泛神论哲学思想，他的自然哲学观也包括神学问题。众所周知，在古典哲学中这些问题按自然（物理篇）、神学（后物理篇，或玄学、形而上学）的顺序加以注释的。

必须肯定，尽管《福乐智慧》是一部知识大典、幸福之书、哲学大全，但它的作者毕竟是一位信奉伊斯兰教的穆斯林思想家。他按照那个时代的惯例，以对上苍的赞颂开始了他的长诗，多次提到世界是上天创造的。另一点需要肯定的是，赞颂上苍的语句并不是这部著作的主要论语，这部著作中所采用的关于上苍的语句均带有泛神论的色彩，与伊斯兰教神学的“凯拉派”的此类观点有区别。

关于上苍的观点如下几点值得注意：

第一、承认并提到了上苍是缔造了宇宙万物的造物主；第二，并没有把上苍置于与自然相对立的位置上，而是与自然和自然现象相结合、与世界的和谐和自然的规律性相结合来解释上苍的。他认为时间上无始无终，在量上无限无量，永存性和绝对性这些自然界的主要的客观属性均是同属自然与神的共有属性。他在长诗中写道：

无疑你是独一的，啊，永恒之主，
数学计算不了你的真一。

18　　你不在前，不在后，不在左右，
不在高，不在中，也不在低处。

19　　你创造了空间，却不具空间，
然而，你无所不在，毋庸置疑。

20　　啊，你近于幽玄，存于人心，
世间一切图象是你的明证。

与那些把真主解释为具有人形的神学者们不同，在长诗的第4781节双行诗中用苏非派的语言表明了看不到这样一个具有人形的非自然神的真主：

4781　　为寻觅真主我夜不成眠，
找到了他的迹象却未睹其面。

关于上苍的观点第三点是，否认真主具有人类一样的感知、想象、认识能力。他在长诗中又写道：

17　　你没有行止，永醒无眠，
既无色彩，又无形体。

第四，把对上苍的用语融会于自然界的对立统一性、宇宙的规律性和万物的和谐运动中。诗中写道：

12　　你的存在犹如日月，人所共鉴，
人的心智却难穷你的奥秘。

作者以此止笔，不再对真主做进一步的思考。

八、优素甫·哈斯·哈吉甫的精神观

精神是古希腊古典哲学家之后哲学的一个重要研究课题。在传统哲学观点中，精神问题也占有显著的地位。

优素甫·哈斯·哈吉甫把神学问题作为客观精神从旁带过后，从人体、感官、感觉和思维、大脑和梦等几方面对神以外的精神问题进行了解释。把精神（心胸、爱憎、喜怒、感触、智慧）看作人体肉体生命基础上的现象加以解释。在他看来，人一老，精神就弱了；人一死，精神活动就结束了。他在长诗中写道：

294　有理智的人老了，也要昏聩，
　　昏聩之人，天使也不记在帐上。

1839　无智者是僵尸，有智者是活人
　　以智慧为准尺，判别清楚。

众所周知，哲学，包括自然哲学的根本问题是世界的本质和人类在世界上所占的位置问题。他首先把人理解成是自然界的一部分，把人的生老病死看成是自然现象中的矛盾和变化的一种表现。在他看来，四素既是自然界的基础，又是人体的基础。

他认为，人由于其智慧与知识而与动物有别。无智无知之人，犹如无果实之树木，无生命之玩偶，他毫无价值可言。人类最可贵之处在于他的认识能力的最高形式——理性认识及其结果——知识。他认为知识可由学习得到，有认识能力的智者是天生的。

1827　世人靠学习增长知识，
　　再勤奋也学不到智慧心灵。

他特别论及眼耳等感官与人脑在认识中的作用。他强调思维和语言的关系，真与伪，犯错误与以智慧和知识治疗，为避免犯错误而进行试验与防止骄躁的重要性。

热情地阐述了知识的价值。他在《福乐智慧》的第262、263、464、4346、4347、208、5253节双行诗中指出知识是人类价值的主要标准，是活人的眼里的光，是社会富足之路上照明的

火炬，是一切成就的成因，知识是通天之路的钥匙，是治国、打胜仗、使人具备高尚品质的法宝。要求所有的人都来学习知识或传授知识。他说“莫指望无知的修道者的善行”、“有知识人的睡觉也胜于无认识的人的修行。”

认为作梦是人的正常的精神现象。这种看法结束了维吾尔人和中亚细亚人民把作梦看作是与萨曼魂或拜火教、星相学有关的历史，成为划时代的里程碑。认为“达官贵人与普通百姓的梦不一样”，“梦依作梦人的年龄、气质、情况的不同而异”。这种看法与近代神经学说，病理心理学对梦的解析的科学结论相符。

优素甫·哈斯·哈吉甫把精神现象放在环境、身体和四素状态的基础上加以解释，他的关于精神的最高形式——智慧和思维是高级精神活动的观点具有很高的学术价值。

九、优素甫·哈斯·哈吉甫关于自然科学的积极倡议

优素甫·哈斯·哈吉甫曾谈及一系列学科，特别是自然科学。这突出了作者关于自然哲学和自然学科的和谐统一的观点，突出了关于自然知识与规律在使人类社会完善中的直接联系的观点，说明作者在当时作为一名哲学家具有足够的自然科学知识。

关于天文学的论述诗中共有 29 节双行诗，占据了前列位置。这说明作者善于把科学论断与科学结合起来。

关于医学的论述在《福乐智慧》中超过了 20 节双行诗。作者论述了生命与外部环境的联系，病从口入等先进的看法。

还有约 10 节双行诗论及数学——代数、欧几里得几何等。作者在谈到司库应具备的条件时附带地谈到了数学问题。

《福乐智慧》中还曾论及建筑、逻辑、实验、体育以及棋艺等。作者关于梦的观点，特别是联系人的年龄、社会地位、气质、精神状态区别解释梦的观点以及他关于“心”的有趣论述向我

们展示了他的先进的心理学观点。

在讲到数学自然科学时，谈到了他对学科分类的观点，什么科目之后接什么科目，在一定程度上表现了他对学科连环衔接的看法。他在长诗中写道：

4378　要懂得它先得把几何学通，
然后才能打开计算的大门。

4382　此外，还要学习代数方程，
然后去打开欧几里得的门庭。

4384　好人啊，倘若计算差错不清，
必然毁坏今生来世的事情。

关于学者及对学者的政策应该是爱好科学的政策的观点占有很重要的位置。他以自然科学的学者为重点，对诗人和教育行家另有专门论述。

十、《福乐智慧》自然哲学观的历史价值

与鄂尔浑时代及高昌回鹘时代维吾尔人自然观的水平相比，优素甫·哈斯·哈吉甫的自然哲学观展示了一种新的古典哲学结构和色彩。

他的自然哲学观表明他在中世纪的条件下，仍然坚持以自然为依据，用自然哲学解释自然，按照自然界和社会统一的原则阐明他的社会哲学问题等方向。

他的自然哲学观体现了维吾尔人民和社会中，沿丝绸之路几千年来贯穿古今的理论思想传统。从天文学到人的作梦问题，从微粒到太阳，从自然界到理想社会观念，他在一切领域，一切问题中均实现了理论思维的一致性，用“四素说”统摄一切。

强调：没有自然哲学就不能形成哲学体系；没有基本的理论自然知识就不能形成知识系统和知识结构；没有科学、政法、礼仪、经济和军事，就不能实现理想的社会和社会幸福。

优素甫·哈斯·哈吉甫的自然哲学观是哲学认识史上的重要的景观。他的关于物质、神、精神、天体、范畴、人的自然基础，自然科学的观点具有朴素的唯物主义辩证法和自然辩证法的内容，当然这些内容是通过伊斯兰教和中世纪维吾尔传统观念的形式表达出来的。

我们如今面对着古丝绸之路衰落后的重新繁荣，面对着社会主义的现代化。优素甫·哈斯·哈吉甫关于自然科学的那些主张又获得了崭新的历史价值。

在比较研究方面，优素甫·哈斯·哈吉甫的自然哲学观无疑是一个令人神往的具有巨大潜力的课题。

附录：

优素甫·哈斯·哈吉甫的自然哲学观的专题检索目录（双行诗的节数）

——四素

6、143、145、3212、3725、3726

——四性

1653、3579、4631、4632、4633

——四气质

5866、5867、5868、6006、6008、6009、6010、6014

——四期

142、 4620、 4621、 4622、 4623、 4624、 4625、 4626、

4627、4628、4629

——恒星

833、834、1049、1050、1086、1087

——天体运行

126、731、734、743、744

——矛盾和运动

144、145、696

——无常

399、400、401、402、403、404

——允许与不允许的矛盾

4225、4226、4227、4228

——空间与时间

19、1211、1213、2523

——新事物与旧事物

686、687、688、689

——死去之躯不会复生

5416、6065、6298

——矛盾的统一

434

——大脑

1836

——感官

1893、1897、1899、1991

——无限

10

——天文学

125、126、127、128、131、132、134、135、136、137、138、139、140、141、142、143、144、145、146、2221、

2632、31 94、4386、4888、4889、6219、6220、6221

——数学

2221、2033、2782、2783、2784、4380、4381、4382

——医学

1053、1055、1058、1060、1064、1065、2887、2888、2893、2894、2895、4255、4357、4358、4359、4362、4364、4365、4642、4643

关于《福乐智慧》中四素的哲学探讨

赛买提·海比尔
任春宏　译

优素甫·哈斯·哈吉甫的哲学思想是哲学发展一定阶段的体现，是由表现他的世界观的一系列范畴和这些范畴之间的关系所构成的。研究他的哲学思想，就应该研究他的这一系列范畴和这些范畴的内部关系，找出其中的合理思想内核，抛弃其糟粕，以便为今天的四个现化建设服务。

四元素是优素甫在说明世界本源时所应用的基本概念，《福乐智慧》中说：

60　四位同伴于我，好似四种要素，
　　四要素组合，才能构成生命。

143　三者为火，三者为水，三者为气，
　　三者为土，由此构成了宇宙。

以上的两段诗，不仅谈到了关于世界本源的看法，而且提出了四元素概念，并把这四种元素比作穆罕默德的四个使者。他明确地提到实在的生命是在四元素中产生的，它们同时也是世界本源。世界的本源是什么呢？是物质还是精神？这是整个哲学特别是近代哲学的基本问题，也是任何一个哲学家必须回答的问题，依据哲学家对这个问题的不同回答，形成了两个互相对立的哲学阵营。优素甫提到的四元素概念不是对世界本源的精神的概括，而是对世界本源的物质的概括。四元素这个概念与古希腊、印

度、阿拉伯，甚至同我国古代哲学中提出的关于世界本源的五元素（四元素）的看法有共同之处，然而他的这些看法至少在1000年以后才提到。他生活的那个时代，在欧洲,哲学正变成宗教者的附庸。他本人不仅受到古希腊、阿拉伯哲学思想的影响，而且还吸收了我国内地哲学思想的丰富营养，同时，优素甫处于东西方文化经济交往的要道上。在伊斯兰教占支配地位的封建国家喀喇汗朝的皇宫中作侍使。所有这些决定了他提出四元素概念的特殊内容，除了同古代的物质概念有共同之外，还有它的独特性，因此，对他提出的四元素概念要作具体而合理的分析，才能比较准确而全面地理解他的四元素概念。

第一，以自然科学知识和丰富的社会生活经验作依据，是优素甫·哈斯·哈吉甫提出的四元素概念的基本特征之一。

社会，科学，思想因素是哲学形成和发展必然要改变自己的形式。古代自发的唯物主义、朴素的辩证法。近代的形而上学唯物主义和产生于19世纪中期的马克思主义哲学，都是因为它们的社会、科学和思想基础的不同而表现的形式也不同。作为揭示整个世界普遍本质的科学哲学，通过概括自然知识，社会知识和思维知识的成果而产生和发展。努力掌握自然科学和社会科学对于促进哲学观点的科学性起着巨大的作用。优素甫·哈斯·哈吉甫在自己生活的时代中，深刻认识到掌握丰富知识的必要性，同时，他本人就努力地掌握丰富的自然科学知识和社会生活经验，并努力把它变成他的世界观的科学基础，从而把它应用到哲学中去。他提出的关于世界本源的四元素概念和其他一系列范畴及其关系，便包含着浓厚的科学气息。

优素甫·哈斯·哈吉甫认为科学是伟大的，人们因有知识而同动物相区别，有知识的人才能掌握真理，知识对人们好比是水。只有知识，可以把事情搞好，可以解开难解之谜；通过知识，可以堵塞地狱之门，有知识的人即使不为神礼拜，也比没有

知识的人向神礼拜要好得多。优素甫把知识放在首要位置，认为用知识能够解决疑难的问题，可以把一切事情搞好。在他的整个世界观中，知识占有重要的位置。这位科学家除了在自己的事业范围内应用知识外，还利用这些知识进行哲学概括，形成特有的哲学体系。不仅熟练地掌握了数学、几何学、天文学、物理学、地理学、历史学和医学等，而且把它们巧妙地运用到自己的哲学中去.

优素甫·哈斯·哈吉甫要求人们要掌握各种语言，会写会读各种文字。要掌握天文学、数学、代数、几何学、土地测量学等知识。他本人首先就掌握了这些知识，是一个内行。象棋、国际象棋、射箭等他也熟练地掌握了。他认为人们通过学习可以变成科学家，通过学数学能够看清七层天，科学家能够算出现实世界和天国世界的事物，历学家可以算出日、月、年。“你要做到一件事，就要计算出好坏的实际情况。你要选择较好的时机，有知识的人才能变成聪明人。”

在这里存在着两种不同的情况：一个是把自然科学知识变成哲学的科学基础，在哲学中走着同自然科学知识相一致的道路；一个是把自然科学和哲学对立起来，在哲学领域中不仅不走同自然科学真理基础相一致的道路，反而硬走同自然科学真理相对立的道路；违背了科学的原则。优素甫选择了前一个道路，他的哲学虽然仍体现了古代哲学所固有的直观性，但是他努力把科学运用到世界观中来的倾向也是明显的；他的哲学就整个历史地位来说，仍然属于古代哲学的范围，但他却在一定程度上克服了古代哲学的直观性。他的四元素概念在他的整个哲学中表现了依靠科学的精神，这是他特有的一个主要特征。

第二，他已初步把自然界和社会联系在一起，这是四元素概念的另一个重要特征。

作为优素甫·哈斯·哈吉甫的哲学体系的逻辑起点的四元素

概念，与古代的欧洲、阿拉伯和中国哲学中通过概括形成的几个原始的基本元素概念有共同之处，但他并不是前面概念的简单的照搬，他提出的四元素概念不仅有吸取古代哲学思想的一方面，而且也有丰富哲学概念内容的一方面。从认识的发展史来看，无论哪一个国家，他们关于世界本源的原始物质概念都是在人类认识发展的一定阶段产生的。表现在社会发展一定阶段成果的范畴概念是随着时代的发展而发展的。最早提出的五材（行）和哲学上提出的五个元素概念虽有共同点，但是我们仍然不能把两者等同起来，虽然有一定联系，但是前者没有表达哲学概念应表达的内容，它只能是形成哲学概念的萌芽；而后者就是一个哲学概念。根据地质学的资料证明，在新冰河期时代以后，冰雪融化了，世界受到了洪灾的威胁。我们的先辈在同洪灾作斗争中，认识到五材是由水、火、木、土、金组成的，认识到它们的特点和相互联系，依靠这个经验向洪灾作斗争取得了一定的成就，这正是生产斗争经验的总结，而且只能是关于五材的性质和相互关系方面的理解，它在形成哲学概念中起了萌芽的作用。它还不是揭示世界本源的哲学概念。只有当生产力发展到一定阶段，奴隶社会代替了原始社会，只有在这个历史时代，对于五材的认识才可以出现一次飞跃，从而使之成为关于作为世界本源的哲学概念。各国的唯物主义者都认为世界的本源是由基本元素组成的，但是他们所说的基本元素是各不相同的。希腊唯物主义者认为世界的本源是水、火、气、土、印度婆伽派认为世界的本源也是由四种元素组成的，但他们用“风”代替了古希腊人们所提出的“气”。

我国奴隶社会发展到公元前1000多年时，农业、牧业的发展产生了原始的唯物主义和辩证法思想，这个时代的箕子所写的《洪范》[1]一书，提到水、火、土、木、金等五材和它们的性质，又提到人们一点也不能离开它们。春秋战国时，正式形成哲学体系，属于这个时代的先秦思想家发展了五材的思想，把它变

成了作为世界本源的概念。当时晋国的史伯[2]提到五材的相互组成产生了万物，当他把它们同世界的本源联系在一起时，原始的五元素概念便形成了。把没有哲学内容的关于五材的观点变成具有哲学内容的五元素概念是一个发展的过程，它在逻辑上符合认识发展的规律，同时也符合先秦哲学的情况。人们在社会实践中，首先了解识别事物和它们的本质，然后才进一步获得关于整体世界的本质的认识，从而获得哲学世界观。优素甫关于世界本源的唯物主义的基本原素的看法是和历史上中国的和外国的唯心主义哲学家关于世界本源的看法在本质上是不同的。孔子[3]、老子[4]、孟子[5]等中国哲学家，柏拉图[6]等外国哲学家认为世界的本源不是物质，而是精神，表现为具有上帝内容的天、道、理念、无、绝对精神等，世界的本源是精神（天、道）和世界的本源是基本元素的看法是根本不同的，在他们的相互斗争中产生了最早的根本对立的两个哲学阵营。关于世界本源的看法，随着社会历史的发展不断深入了，相互对立的两种哲学路线的斗争也比过去复杂了，但从对世界本源的看法自己的历史来看，它不能不联系它自己以前的原始看法。优素甫·哈斯·哈吉甫所运用的四元素概念，从其一般内容来看，它同世界是由基本元素组成的看法有共同之处，但是他提出的基本元素不是五个，而是四个，他的关于世界本源的看法和希腊的唯物主义哲学家恩培多克勒[7]以及法拉比[8]等关于世界本源的看法很接近。恩培多克勒认为万物是由水、火、土、气四种元素组成的。法拉比认为天和地是由共同的四个元素和它们的复合物组成的。很显然，不论是从外国的还是从中国的哲学思想来看，优素甫提到的四元素概念，贯穿着世界本源是几种元素组成的唯物主义观点，是一个不可否认的历史事实。他不仅继承了基本元素的观点，而且更加丰富了它的内容，认为不仅世界是四元素组成的，而且生命是四元素组成的。他作了把四元素概念的内容从自然界扩大到人类社会

的尝试，四元素不仅是产生自然界的本源，而且也是产生人类社会的本源，联系到欧洲和我国的哲学史来看，我们深切地感到他在这个方面的功绩是值得赞扬的。古希腊哲学家在承认基本元素的前提下，认为其中某一种元素在万物的起源中起着特别重要的作用。泰勒斯[9]认为水是万物的起源，阿那克西曼德[10]认为气是万物的起源，赫拉克利特[11]认为火是万物的起源，他把火与别的元素相比较，认为火是容易变化的元素，他认为世界不是由任何人也不是任何神所创造的，它在过去和将来都是一团永恒的活火，在一定的分寸上燃烧和熄灭。列宁在谈到赫拉克利特时说"这是对辩证唯物主义原则的绝妙的说明。"[12]中国的唯物主义哲学家，在认为万物的起源是五种元素的前提下，他们逐步认识到其中某一种元素是万物的起源，如王充[13]认为气是万物的起源，杨泉[14]认为水是万物的起源，方以智[15]认为火是万物的起源。欧洲的关于万物起源的自发的唯物主义和朴素的辩证法思想，不是以水或气为基础发展，而是以火为基础发展；唯物主义的发展观，不是以水也不是以火为基础的发展，而是以气为基础发展的中国的唯物主义思想和具有深刻丰富内容的辩证法思想是与气是世界万物本源的观点相联系的，这是中国哲学的特点。在以五元素思想为主的基础上形成的，关于万物的本源是气的概念，从王充至方以智经过了一系列的发展，它的内容更加丰富了。阿那克西曼德认为万物的起源是气，这种说法在中国哲学家中也有，而且还使这种观点的内容得到了极大的丰富。王充认为世界的本源是原始的气，他为原始的气一元论的唯物主义世界观打下了基础，克服了道德一元论的唯心论的宇宙观世界观，并且比贾谊[16]和《淮南子》[17]都前进了一步，这是中国哲学史上的一次飞跃。柳宗元[18]提出了原始的气自我运动的看法，他认为万物的起源是原始的气，这种气也是运动的本源，天地之间的一切运动都是原始气中阴阳的冷热变化所形成的。他就这样把王

充的原始的气一元论唯物主义增加了不少新的内容。刘禹锡[19]认为原始的气是分为阴阳的，阴阳二气相互影响，产生不同的物质运动，产生万物。万物又根据自己的特点分成不同的类型，它们当中的生物又分为两大类：植物和动物。动物中最聪明的是制定和掌握法并利用各种自然财富建立社会的人，他认为人类社会和物质的自然界是统一的，这是应用唯物主义一元论的宇宙观观察人类社会这种特殊物质形式的一种尝试。王安石[20]也认为世界万物的本源是原始的气，又由气中产生出金、水、火、土等五种元素，再由五种元素的相生相克的运动，产生了世界上的万物。他认为万物都有对偶，对偶之中又有对偶，因此万物的运动和发展是无限的。他把矛盾的观点贯穿到这五种元素之中。这是在对唯心主义的陈述形式进行了深刻的研究和批判的基础上继承的。把唯物主义的思想提高到一个崭新阶段的伟大的唯物主义哲学家王廷相[21]给道家应用的哲学范畴以唯物主义的内容，发展了气一元论的唯物主义,他认为天地一切产生以前，只有原始的气存在着，原始的气也是在人们创造一切道理以前存在的。他认为在气之上没有任何东西，既没有什么道，也没有什么理。方以智在应和了丰富的自然科学的基础上，建立了自己的气一元论唯物主义哲学，他把物质的统一性和物质的永恒运动，物质和时光结合在一起，他认为火是万物变化的内因，因为有火就产生了天的永恒运动和人类的永恒运动。我国哲学上的这种五元素思想，以及在这基础上发展起来的作为世界本源的具有丰富内容的气概念，因而是作为说明世界唯物主义的概念是历史地形成的，同时，它的历史发展的每一阶段都构成了哲学认识的大圆圈上的小圆圈。中国哲学史上，刘禹锡初步地探索了人类社会和自然界的统一性；费尔巴哈[22]机智而不深刻，其功绩主要是恢复了唯物主义的权威；没有依靠马克思和恩格斯而独立地发现了辩证唯物主义的狄慈根[23]也在历史面前停了下来。优素甫·哈斯·哈

吉甫站在唯物主义的元素观点上他不仅认为四元素是自然界的本源，而且还认为它是人类社会的本源。这说明他已认识到自然界和人类社会之间并没有什么不可跨越的鸿沟，从而预见到了世界的统一性在于它的物质性这一唯物主义基本原则。这应该是他关于作为世界万物的本源的四元素概念的具有特殊意义的一个内容。

第三，反对天命是优素甫·哈斯·哈吉甫所用的四元素概念的又一个主要特征。天命论认为世界的起源及其发展的原因不在于它本身，而在于自然界之上的精神本体；要每一个人在现实生活中服从天命，宣扬奴隶主义，因此这种观点是错误的。优素甫在概括科学知识的基础上，认识到元素是世界的本源。于是，他依靠科学深刻地批判了和科学根本对立的，把世界的本源置于自然界之上的宣扬天命论的观点。

优素甫·哈斯·哈吉甫谈到巫术与医学，病和健康时，严厉地批驳了天命思想。

4359　唯，疾病乃是死亡的帮凶，
有生必有死，人之常规。

4361　如今让我再说说巫师，
鬼怪之病由他们医治。

4364　医生不相信巫师的语言，
巫师也常对医生翻脸。

4365　一个说：吃了药能消除病患，
一个说：符咒可使鬼怪逃散。

他在这里提到了这样几种很重要的看法：(1) 在人的一生中生病是不可避免的，生病是死亡的迹象，生病是死亡的原因，像

生命具有必然性一样，死亡也同样是必然的。(2) 医生治人们的病，便是送给他们欢乐。(3) 现实生活中同时存在着医生和巫术，巫术家背离医生，宣扬在病人脖子上挂“符”可以驱鬼。但是医生不承认巫术家的这种说法，他认为人们的病经过吃药才能治好。在这里，谈到的问题是人与健康、病、医生和巫术等具体的人的具体问题，实际上，他是在通过这些问题，力图用最精辟、最巧妙、最有说服力的办法来解决最古老的也是最难的关于世界本源的问题。他根据人们的心理特征，依靠医学知识，提出了自己的看法，毫不留情地反驳了和科学毫不相容的巫术、鬼、卜等。很明显，巫术、鬼、卜等的根子是在“救世主”身上，如果承认救世主的存在，就必然承认巫术、鬼、卜等的前提和奇迹，如果不承认救世主，与此相联系，巫术、鬼、卜及其奇迹也就是不能承认的。否定巫术、鬼、卜和它们的奇迹，因此，也就否定了在这些方面救世主的存在和它的威力，同时，他也就否定了和救世主联系在一起的天命。

关于病因，病情结果，身体特性以及为了达到目的要奋斗的劝说，更加强了他在上面的看法。人为什么生病？他回答:“病从口入”(4615)，病情的结果如何？回答:“身体衰竭，接近死亡”(4616)，如何逃脱病情呢？回答:“要分冷热”(4620)，要根据自己的特性吃饭，口味适合自己的情况的饭就吃，不适合的就不吃，随着年龄的增长，你可以改变吃饭的成份，化冷变热。“如果增加了干——热，你要找湿——热”(4626)，“如果你过于湿——热，你就要用干热”(4627)，“如果过于冷，你就要用热，过热则用冷”(4628)，如果你的特性温和的话，你要在冷热中想办法。

它们都是相互矛盾的，符合你身体的你就可以吃，人们要总结本人的经验，应该把自己提高到一个医生的程度。对愿望怎么对待呢？他回答:“人人要有愿望，但要明白，你光有愿望是永远不能实现的”(4783)，“你为了达到它，你应该奋斗到底”

(4784)，“若有奋斗，并没有不能达到的目的”。他对上四个问题的回答，都是努力到事物本身中去寻找答案，没有把事物之外的任何东西随意地强加给客观事物。在这里，根本没有留给巫术、鬼、卜以避难所，同时，抛弃了与它们相联系的，既无任何实际作用，也没有价值的所谓天意，由救世主安排的天命观念。在一个伊斯兰教占支配地位的国家中，提到医生和巫术、并比较隐晦地否定了上帝的存在，这是难能可贵的。同时，他在希腊和阿拉伯、欧洲哲学史之间，在中国和欧洲哲学史之间，表现了哲学发展阶段的一个转折点，起了桥梁和纽带的作用。

第四，他认为做梦现象不能按照传统的看法来解释，而应根据内外条件来阐述，这也可以说是优素甫·哈斯·哈吉甫提到的四元素概念的又一特征。谈到做梦现象时，对做梦的看法是基于以下几点提出的：(1) 做梦是人睡觉后发生的带普遍性的现象，一般说来做梦可以分成两种：一种是白日梦，一种是夜间梦。人们很希望自己做的梦有一个好的结果，但做梦时却有好坏两种。(2) 做梦是与多方面的条件联系在一起的 (5997)“每个人做的梦都是不相同的，要掌握好与梦联系在一起的基本情况。”(6005)“做梦的阐述是多种多样的”(5999)，“为了准确地说明做梦，对做梦作出比较准确的答复，要很好地掌握对梦的解释”(5993)。(3) 做梦的原因是多种多样的，这与做梦者的各种情况相联系，“它取决于吃饭的好坏”(6005)，“年龄的大小”(6007)、“社会地位的不同和季节的不同”(6006)，身体特点不同——做梦者的肝火太旺 (6010)，欲念过盛 (6012)，痰多之症等情况的不同，做梦也不一样。这些还取决于“日有所思，夜有所梦”(6016)，还有“在梦中发生两性关系”的梦 (6017)，“混乱不清的梦”(6015)，“做自己的手艺的梦”(6018)，不属于自己，对他人有益的梦。他认为做梦是人类的一种普通现象，它取决于人类。没有谈到梦与灵魂有什么联系，而且客观上也没有为灵魂的存在留下

任何余地。在谈做梦的多样性时，提到做梦与主客观条件的联系，从反映论的角度来阐明问题。所谓灵魂离开身体在外面游荡而引起做梦的看法，在他那里不仅不占主要位置，而且也不占次要位置，在这里他的四元素概念的唯物主义因素具有相当高的彻底性。

做梦是科学和哲学中长期以来很难解决的问题之一，在生产力极端低下的原始社会，人们根本不了解自己身体的构造，因此，他们把感觉和思维不是看成身体的活动，而是看成灵魂的活动，而灵魂又是不死的。即使在生产力和科学技术发展的当今，不少的人仍按照传统的习惯相信自已作的梦能带着好处或灾难。根据哲学史上的情况，一般地说，唯心主义总是承认灵魂不死的，唯物主义哲学总的来说则否定灵魂的存在。马克思以前的唯物主义者虽然依靠直观方法否定了不死的灵魂，但是他们的看法具有直观性和猜想性。他们的科学基础是不牢固的。还有一些唯物主义者、无神论者承认世界的物质性，但是他们或者是完全承认不死的灵魂或者是局部承认不死的灵魂。艾卜·伯克·阿尔—拉齐[24]基本上属于唯物主义者的，并且批判过伊斯兰教的神学，但是在他提到的永恒存在的五种本质中的一个就是灵魂，伊本·西拿[25]和法拉比虽然承认世界的物质性，但是他们还要承认不死的灵魂的存在。优素甫否定了灵魂不死的看法，他在一定程度上克服了后面那部分基本属于唯物主义哲学家的不彻底性，他的阐述中虽然存在多余的话，但是总是来说他提到的做梦是取决于人的身体和条件的的看法，以及他对天命的否定，在当前也是具有现实意义的。

众所周知，睡眠和做梦是和人的身体与大脑活动密切联系的一种生理现象。根据脑科学的研究，做梦是大脑皮层的神经细胞经过长期和强烈的劳动后产生的。优素甫在对大脑的结构、职能以及做梦的奥妙还没有完全理解的情况下，按照他的医学知识和

生活经验进行逻辑推理，认识到做梦是取决于人和人的大脑的，得到了接近脑科学看法的结论。大胆地反驳了做梦是取决于自然之上的力量的看法，表现出来的不怕天、不怕地、不怕传统的态度是值得赞扬的。

第五，对于天与四元素的关系应该作具体的分析。关于救世主的地位和作用的看法，从他的阐述来看，是比较复杂，难以评论的，这是他的相互矛盾的看法的一个焦点。按照阐述顺序来看，首先赞扬歌颂上帝，歌颂圣人，歌颂使者，在著作中，不少地方提到救世主。

如果不承认这一点，就不符合客观性的原则。在这里，关键是要在把他提到的救世主同四元素之间的关系搞清楚的情况下，弄清楚它的地位和作用，如果不这样做，同样也是不符合客观性的原则的。我要说的理由是：(1) 优素甫由于历史条件，他对这部著作的阐述形式也是很关心的。在欧洲 3—15 世纪的封建社会中，站在绝对支配地位的基督教起了维护封建制度的精神武器的作用。在中国 2000 多年的封建社会中，佛教、道教、和被孔孟信徒们宗教化了的儒家学说占支配地位，当时，通过战争，传布到喀喇汗朝的伊斯兰教也占支配地位。中世纪，各国占支配地位的宗教虽然不同，但到处都是恩格斯说的那样：“中世纪把意识形态的其他一切形式——哲学、政治、法学，都合并到神学中，使它们成为神学中的科目，因此，当时任何社会运动和政治运动都不得不采取神学的形式；对于完全接受宗教影响的群众的感情来说，要掀起巨大的风暴，就必须让群众的切身利益披上宗教的外衣出现。”[26] 在中世纪人民大众反对封建势力的运动和进步的思想家的思想总要利用宗教作为外衣。优素甫也重视利用这样的外衣而没有把它置之度外。一方面谈到上帝，另一方面他又提倡掌握通过自己的语言写成的知识海洋。他说：

16　能理解这本书的人，才能掌握它，

会写会念的人，不一定理解它。

这部诗留给后人的，不是别的，就是知识的海洋。16世纪英国哲学家弗兰西斯·培根也曾说过，“知识就是力量”，并把真理分成两种：属于科学的真理和属于神学的真理，提出了两重真理论。原来属于宗教的一大部分地盘划给了自然知识。优素甫没有培根那样的双重真理的提法，他提到事物有它特有的规律，并认为知识能够解开宇宙的奥妙，在这里，他给上帝的地位和作用所留下的地盘比培根在双重真理论中给上帝的地位和作用所留下地盘要小得多。(2) 优素甫应用的救世主的名称有：阿拉、上帝、神、伊孜本、主人、天、哈迪尔、拉布、卓里·贾拉里、拔雅提。从他应用的这些上帝的名称来看，有些名称不仅是伊斯兰教徒提出的，也有无神论者是出的。(3) 他提到救世主时，能提出问题的中心，但是，他有意识地回避答复：

8　艾上帝，你是只有一个，再不能加一个，
最早只能有你一个，最后还是你一个。

11　你了解心里心外的一切，
虽离远，但对心很接近。

12　你的一切像日月一样明朗，
任何人的心和理智无法知道。

16　没有能和你相比的，等同你的，
人们的意识也无法知道。

19　你创造了空间，但你没有空间，
没有你，就没有空间，相信吧。

26　　你问他是啥样?

你应相信他的存在。

27　　你不要乱问，他在哪儿，

你要知，他无所不在，你不要再罗嗦!

以上这些阐述包含两个内容：第一，最早和最后只能存在一个上帝，第二，虽然上帝离眼睛很远，上帝的存在却是明朗的，但是不可能用智力达到对于上帝的把握，它究竟如何，谁也没有办法意识到，他创造了空间，但是却没有它占的地方，你应该相信这些，你不要去探究它是怎样的东西，你不要再问它究竟是几个，话不要再罗嗦。

一方面说上帝是一个，另一方面他已经对救世主有怀疑,这个他没有隐瞒，但是他回避对这样的问题的回答。看法就包含着这样一系列的矛盾。正面看法体现了他生活的那个时代的精神，世界观中反面的看法也反映了他生活的那个时代的局限性。优素甫提到的四元素概念包含着丰富的辩证法思想，表现了四元素一元论的唯物主义观点。他决不是对古代基本元素看法的简单重复，而是哲学思想发展中的某个发展阶段的表现。他本人是那个历史时代的主要代表之一，与中世纪唯名论表现出来的极其稚嫩的世界观有质的不同，除了应该在中国哲学史中受到应有赞扬外，在世界哲学史中也应该作为历史发展过程的一个纽带来体现。这不仅是中国人民的自豪，也是维吾尔人民的自豪!

〔1〕《洪范》是《尚书》中的一篇著作，根据全书这部著作是战国时期，名叫箕子的人所写的，《洪范》这部著作把五材作为基础，形成了一个神秘的体系，但是其中通过五树揭示自然界现象，含有朴素的唯物主义因素。

〔2〕史伯：周太史。西周（约前11世纪—前771年）末期人。

〔3〕孔子：（前 551—前 479）春秋末期思想家、政治家、教育家、儒家学派的创始人。

〔4〕老子：春秋时期思想家，道家创始人。

〔5〕孟子：（约前 372—前 289）战国时思想家、政治家、教育家。

〔6〕柏拉图：（前 427—前 347）古希腊客观唯物主义哲学家。

〔7〕恩培多克勒：（前 490—前 430）古希腊唯物主义哲学家。

〔8〕法拉比：（870—950）阿拉伯哲学家、音乐理论家。

〔9〕泰勒斯：（前 624—前 147）唯物主义哲学家，他在天文学、数学、气象学方面都有贡献。

〔10〕阿那克西曼德：（前 610—前 546）古希腊米利都学派唯物哲学家。

〔11〕赫拉克利特：（前 540—430）古希腊唯物主义哲学家。

〔12〕《列宁全集》38 卷汉文本 395 页。

〔13〕王充：（27—约 97）东汉唯物主义哲学家。

〔14〕杨泉：魏晋之际哲学家。

〔15〕方以智：（1611—1671）明清之际的哲学家、科学家。

〔16〕贾谊：（前 200—前 168）西汉政论家、文学家。

〔17〕《淮南子》是西汉淮南王刘安及其门客编著，由内篇 21 篇，外篇 33 篇组成。内容包括各种学派的观点。

〔18〕柳宗元：（773—819）唐代文学家、哲学家。

〔19〕刘禹锡：（772—842）唐代文学家、哲学家。

〔20〕王安石：（1021—1086）北宋政治家、思想家、文学家。

〔21〕王廷相：（1474—1544）明朝哲学家、文学家。

〔22〕费尔巴哈：（1804—1872）德国唯物主义哲学家。

〔23〕狄慈根：（1828—1888）德国社会主义著作家和哲学家、工人。

〔24〕艾卜·伯克·阿尔—拉齐：（864—924）伊朗的医生、哲学家、物理学家。他断言在世界上—救世主、灵魂、元素物质、绝对空间和绝对时间五个本质，是永恒的存在。

〔25〕伊本·西拿（980—1037）阿拉伯医学家、哲学家、自然科学家、文学家，塔吉克人。

〔26〕《马克思恩格斯选集》第四卷251页。

优素甫的伦理道德思想初探

吾甫尔·司马义　李建生

维吾尔族人民具有悠久历史和灿烂文化，优素甫·哈斯·哈吉甫的不朽名著《福乐智慧》就是表现之一。在这部名著中，他所阐述的伦理道理思想和他的政治，经济、军事、法律、哲学等思想一样在全书中占重要地位，是贯穿于全书始终的一个重要内容。因此，探索一下这部名著中所反映出来的伦理道德思想，不仅对于全面反映优素甫·哈斯·哈吉甫的整个思想体系，给予他实事求是的评价，准确地掌握《福乐智慧》的科学价值具有重要的意义，而且对于全面了解和掌握维吾尔族人民思想的发展，是十分必要的。本文试图就以下五个问题对优素甫·哈斯·哈吉甫的伦理道德思想提出一些不成熟的看法，望同志们批评指教。

一、以治国为宗旨的道德观

《福乐智慧》产生于11世纪中期。这时，统治于9世纪到13世纪的，对整个中亚地区的经济，文化的发展起过重要作用的喀喇汗朝已进入自己最繁荣的时期。在这个时期，由于内外战争的减少，喀喇汗朝的经济有了较快的恢复和发展，农业和手工业成为社会生产的主要组成部分，出现了一系列经济和贸易中心，在这种情况下伊斯兰教影响下的文化也随之发展起来。《福乐智慧》中第四章，“对春天和伟大的布格拉汗的赞颂”正是这种

繁荣的生动描绘。如果没有相对稳定的国内形势和经济的发展，就不可能有文化的普遍繁荣和发展，这是毫无疑问的。但是，一方面由于喀喇汗朝本身实行的是军事采邑制，即土地分封制，汗将自己的土地分给自己的子弟和部落首领，另一方面，由于长期的战争，加上国内封建统治阶级的剥削，国内的贫富之间的矛盾仍然十分尖锐，这就必然存在着许多不安定的因素。进一步稳定国内形势，发展经济，巩固封建王权的统治，在客观上不仅是封建统治者的需要，而且是遭受长期战争痛苦的广大劳动者的需要，优素甫·哈斯·哈吉甫的《福乐智慧》一书，正是适应这一客观形势的需要，为进一步巩固封建王权的统治而阐述的治国之道。正如本书的诗体序言中所写的：

此书对一切人都适用，
特别对国君治理国家。

众所周知，道德是社会意识形态之一，是一定社会调整人们之间以及个人和社会之间的关系的行为规范的总和，它以善和恶，正义和非正义，公正和偏私，诚实和虚伪等道德概念来评价人们的各种行为和调整人们之间的关系，通过各种形式的教育和社会舆论的力量，使人们逐渐形成一定的信念、习惯、传统而发生作用。它作为社会意识形态之一，由一定社会的经济基础所决定，并为一定的社会经济基础服务，对社会物质生活起巨大的推动作用。优素甫·哈斯·哈吉甫作为伟大的思想家，阐述自己的政治主张，特别注意社会伦理道德问题，以伦理道德来为他的社会政治思想服务。

马克思谈到当时土耳其帝国时曾指出："……土耳其国家同所有东方国家一样，是以国家和教会、政治和宗教紧密交错而且几乎两位一体为基础的。对于土耳其帝国及其当权者来说，可兰经同是信仰和法律的源泉。"（马克思：《希腊人暴动》，引自《马克思恩格斯全集》第 10 卷第 141 页）马克思的这段话，对于从 10

世纪就已皈依伊斯兰教的喀喇汗朝是同样适用的。优素甫·哈斯·哈吉甫本人是一个宗教信徒，要阐述他的伦理道德思想，以为他的社会政治思想服务，也不能不按照自己的需要到宗教中去寻找思想武器。为达此目的，在《福乐智慧》中塑造了“日出国王”、“月圆大臣”、月圆的儿子“贤明”、“觉醒”等四个人物，使他们分别代表“公正和法制”、“幸福”、“智慧”、“知足或来世”，并通过这四个人物的对话和辩论来表达出全书的思想内容。因此优素甫·哈斯·哈吉甫说：

358　我对这四者进行了阐述，
用心去读，自能明了其意义。

这就说明道德思想在《福乐智慧》一书中所占的位置。诗人的道德观和社会政治观是密切结合在一起的，道德观不仅为政治观服务，而且是政治观的重要体现和有机组成部分。为了实现自己的政治思想，明显地区别于宗教道德的宿命，顺从、无为等基本准则，肯定在信仰和善行，自由和宿命之间必须有意志自由，并在这个基础上认为，人能够通过自己的自由意志，选择进入天堂或者地狱的道路，国君可以运用意志自由去治理国家，使国家转危为安，由弱变强。优素甫·哈斯·哈吉甫道德思想及其他一系列问题的实现，都是建立在人的意志有相对自由这一哲学思想基础上的，下面我们以此为出发点，看看诗人是如何具体阐述四种品德的。

二、以公正为主要内容的善行观

从自由意志出发，认为进入天堂和地狱的道路，并不是真主前定的，而是每个人可以自由选择的，这里的关键在于“善行”，只有多行善，才能够避开地狱：

1295　月圆又说：孩子你听，

要用善德关闭地狱之门

1296　假如想做今生来世的主人，
办法只有一条，就是多做好事。

鼓励人们多行善事：

346　来吧，好人，还是多做善事，
善行的道路畅通无阻。

“善行”或“善功”这个概念，本身都是从宗教中引来的。值得指出的是，优素甫·哈斯·哈吉甫所说的“善行”和“善功”和伊斯兰经典中规定的念经祈祷，礼仪膜拜，斋月修身，纳天课税，朝觐圣地等所谓善行和善功不同，他认为：

856　国王说：若问善德的秉性，
它不顾自己，专利于他人，

857　它专为所有的人们行善，
却从不居功，要别人感恩。

858　它不求利己，只为他人造福，
造福于他人，而不求回赠。

从以上可以看出，他没有把“善行”局限在宗教教义的所谓“善功”范围之内，又不是专指名门贵族间的善行，而是泛指把利益给人民的行为。尤其是在阐述治国之道时，主要指君主、大臣等执政者应当对下层人民行善，应该“对恶人是火，对敌人是狂飚”（408）；应该“倾听下情”（436）；“执法公正”，不分“是伯克，还是奴隶”（809）。这很显然更具有进步意义。

对于统治者和富人们来说，行善的具体表现主要有两种，一是公正，二是施舍，他认为公正是一个人的重要品德：

865　人为了得福，需要正直，

人类的名字就意味着正义。

所谓公正，就是"外表如内心，内心如外表"（863），"言行一致"，他特别强调公正是作为一个统治者，尤其是国君必备的道德品质，所以，他用"日出国王"代表公正这种品德。他认为，当权者，尤其是国君是否公正，主要表现在法制上，公正就是公正的法制，是法制的行为，作为一个统治者，最重要的就是在执法上要公正，应该是：

809　我审理百事，以正义为本，
无论你是伯克，还是奴隶。

817　无论是我儿子，还是亲友，
无论是异乡人，还是过客，

818　在法度上对他们一视同仁，
对他们的裁决毫无二致。

所以，他又用日出国王代表法制，把公正作为统治者执政必备的品德，显然这是一种合理的思想，这在今天也仍然有它的积极意义。为什么把公正作为统治者必备的最重要的道德品质呢？这是因为他深刻地认识到：

821　诚实公正是王位之基，
公正之路是王位之根。

822　君主对人民执法公平，
国家事定会万事如意。

只有"君主公正"，"言行对全民公平一样"（828），"裁决上毫无二致"（818），才能够使国家巩固，免于衰亡。所以，它是一个统治者善行的最重要的表现，也是最重要的品德。

优素甫·哈斯·哈吉甫认为，施舍也是统治者和富人善行的

重要表现和应具备的道德。他说，富人对待穷苦无靠的人，要向他们施舍行善。

1367　　困苦灾难中望您行善，
　　　　用您的手和言，使黎民爱戴。

1368　　顺利时您要多讲善言，
　　　　有财富时您要多做施舍。

只有这样，才能善有善报，铺平进入天堂的道路。当然，这里从侧面也看到优素甫·哈斯·哈吉甫通过说服富人和统治者施舍去缓和国内日益尖锐的贫富对立的矛盾。

《福乐智慧》中，除了论述善行的这两种表现，尤其是公正而外，还提到其他一些表现，如，具体阐述怎样对待当时社会的各阶层——圣裔、学者、医生、诗人、农民、商人、牧民、工匠、穷人等，他写道：农民是十分需要的人，

4403　　他们使所有人饿了能吃饱，
　　　　活着的全靠他们。

因此，

4418　　你要和农民交往，
　　　　对待他们要和颜悦色。

牧民是牲畜的主人、吃穿、乘骑、驼畜、还有地毯和毛毡全靠他们供给。

4440　　他们可靠，诚挚，心地纯正，
　　　　决不将己之重任推诿他人。

因此，

4444　　与他们往还，与他们交际，
　　　　使其生有依托在公正中度日。

工匠也是你所需要的人，

4459　　人世全靠他们缀饰妆点，

他们能制出惊世之物。

因此，

4462　为你献技时需及时赐付工饷，

令其食，任其饮，切勿吝啬食酿。

在阐述统治者普遍应该具有的善行品质以外，还具体阐述了各级官员应具备的特殊的职业道德品质，如，国君应心胸宽大善待人，知人善用，公正，聪明才智；大臣应知识渊博，胸怀宽大，为人正派，廉洁奉公；将领应智勇双全，勇猛顽强等等。这些不同的特殊道德品质，为治理朝政，选拔人才提供了一个客观标准，同样是他治国方案的重要组成部分。

三、以追求“两世幸福”为目的的人生观

如何看待追求幸福，是宗教的一个重要问题，也是优素甫·哈斯·哈吉甫在全面阐述他的治国之道时必须解决的一个问题，作者把这部名著命名为《福乐智慧》，其重要目的之一，就是要使人们获得幸福，正如作者本人所说：

350　我把书名叫做《福乐智慧》，

愿它使读者受益得到幸福。

一切宗教，总是把幸福推向人死后的来世天堂。它们从宿命观出发，把人生分为今世和来世，认为死只是连接今后两世的桥梁，在今世越痛苦，到来世就会越幸福。在今世能够笃守宗教信条，守施善功，忍受苦难，到来世就会进入鲜花遍布，绿树成荫，清泉潺潺，美女如云的冥世天堂。这种所谓“幸福观”，必定导致乞求来世幸福的宿命无为的悲观主义人生观。优素甫·哈斯·哈吉甫为治理朝政，发展经济，巩固封建统治，宣传这种人生观显然是不行的，他从人的意志自由出发，认为人不仅要追求来世幸福，更重要的要敢于追求今世的幸福，他提出：

3975　享用今世的幸福令人开怀，
理解它而且出名也并不坏。

并指责正统宗教蔑视，卑弃今世幸福的宿命论观点：

3652　倘若世上的人都抛弃城乡，
肩负重担蜂拥到高山之上。

3653　那就会世界毁坏，大地枯荒，
人类的子孙会绝迹于世上。

他大胆地提出人应该追求物质享受，认为物质享受并不是坏事，

3665　生活中绝不可缺少这两样，
身穿的衣裳和口吃的食粮。

3664　人总需要穿暖并吃饱肚肠，
亲人啊，这是生活的力量。

3666　倘若找到合法的财物金钱，
一些应向穷苦人分配奉献。

当然，优素甫·哈斯·哈吉甫是一个宗教信徒，在当时条件下，他也不可能完全否认来世幸福，虽然他把今世的幸福看成是“无常”的，不常在的，但是，他并不贬低今世的幸福，而是歌颂今世的幸福，鼓励人们去追求今世的幸福，在当时条件下是违背宗教教义的大胆的思想。他让人们，

3649　莫把广宽世界人为地变小，
真主对有罪奴仆恩情不少。

3648　纵使这世界的情况如你所谈，
你也不能对生活道路厌倦。

要努力追求今世的幸福。他还从人本身的构造来论证人们应该追

求今世和来世两个世界的幸福。他说，真主创造了两个世界，人们的两只眼、两只耳、两只脚、两只手就是为了抓住这个世界而创造的，所以人们应该用这些来抓住两个世界的幸福，“一个得到，将另一个追寻”（3662）。由此可见，在他看来，人生的目的就是追求今世和来世两个世界的幸福，正像他自己所说：

351　　我讲了自己的话，完成了此书，
让它做执掌今生来世的手臂。

352　　人若掌握了今生来世的命运，
毫无疑问，定会事事吉祥如意。

这种人生观，虽然在当时特殊的意识形态条件下没有完全跳出宗教的框框，但，它基本上是一种积极的，乐观主义的人生观，它鼓励人们要乐观，要认真对待现实，要不断地追求今世的幸福。

四、以知识为核心的幸福观

提倡人生目的是追求两世幸福，追求物质享受。但是，人的幸福不只是物质享受，更重要的是知识和智慧，他认为，只有知识和智慧才能带来善行，才能管理国家，执法公正。同时，也只有知识和智慧，所带来的幸福才是长久的和永存的，如果我们从这个意义上来理解优素甫·哈斯·哈吉甫为什么像宗教观念一样把肉体的幸福视为无常的流水，也是可以理解的了。他说，人们要：

3346　　用理性去节制欲望，
用智慧去禁止肉身。

他把肉身欲望的幸福看成是无常的，主要是提倡人们发挥理性的力量，去追求科学知识，从中获取最大的和永久的幸福。他把书名命名为《福乐智慧》，其目的也正在于，他为了告诉人们

达到幸福和快乐的奥妙不在别处，正在于用理性的力量去追求科学知识，这和宗教贬低今世的幸福，是为了证明和人们追求来世天堂的永久幸福的道德说教是有显著区别，从这个意义上说，他的这个思想也不无合理之处。

既然统治者有了知识才能管理国家，才能执法公正，才能行善行；既然有了知识才能获得最大的幸福，那么，他实际上就提出了一个知识为核心的幸福观，并作为他整个治国方案的措施之一，即选拔统治者，选拔人才，不仅要出身高贵，而且要有知识和智慧。因此，在《福乐智慧》一书中以大量的篇幅，精湛的格言诗句赞美了知识的威力和作用，他说：

288　智慧好比黑夜的明灯，
知识能照亮你的心房。

155　有智者理解一切，有知者洞悉一切，
有智有知的人，事事心愿可遂。

152　须知知识极为高尚，理智极为伟大，
这二者使真主的子民高大完美。

这些精湛格言，像伊斯兰穆尔太齐赖派“人最美的装饰品是知识”，“学者的墨水应像殉难者的血一样受到尊重”（转引自奥·符·赫拉赫坦贝尔著《西欧中世纪哲学史纲》1960年汉文版第49页）的铭言一样，像近代唯物主义的始祖培根提出的“知识就是力量”的响亮口号一样，就是今天，仍然闪耀着思想的火花。

赞美知识，不仅是从一般意义上赞颂它的力量和作用，把它引入伦理道德，具有深刻的道德意义。他把知识和公正，善行，幸福等道德范畴有机地结合起来，从而确立了知识在道德行为中的地位和作用，在伦理思想史上，自从苏格拉底提出“知识就是道德”以来，他又进一步提出“知识就是幸福”的思想，为道德的

进步和发展开拓了道路。这是优素甫·哈斯·哈吉甫对道德思想发展所做的重要贡献，需要我们进一步地研究。

五、以家庭为主的道德教育

优素甫为了治国的需要，十分重视教育。在他的教育思想中道德教育占有特别突出的地位。他认为，教育的目的是培养“赤胆忠诚”为国君效劳，尊重真主的统治者，“成为有用的人”。为达此目的他鼓励年轻人珍惜自己的青春：

360　努力进取吧，莫要迷失正道，
切莫荒废青春，要抓紧时机。

强调应该使孩子从小就学习语言文学、数学、星象学、医术、骑射等，尤其应当对孩子进行道德教育，他说：

1489　愿你让他学习道德学问，
让他以才德立足于人间。

从《福乐智慧》中看，优素甫·哈斯·哈吉甫认为道德教育的主要方式是家庭教育，他说：

4504　倘若你生养了皓月般皎洁的子女，
勿托付他人，应自行教育。

4505　要选择优良纯正的妇人做乳母，
童男玉女才会长得健康长寿。

在家庭教育中，十分重视父母对子女的教育作用，他说：

1486　父亲，母亲是子女之因，
子女的好坏，父母是根源。

1218　父亲的心血浇灌了儿子，
儿子一定会品行端正。

1224　谁若是从小儿荒废了学业，

罪责不在儿子，应怪父亲。

因此，做父母的就应该言传身教，对子女“要严加管教，莫将他放纵”（1491），“要教会子女知识和礼仪”（4506），只有这样才能使儿女“福禄双全”（1491），这又“会给父母带来福运”（1219）。

1220　若是儿子得不到严教，

莫指望他成材，会成废品。

1223　谁人的儿女要娇生惯养，

谁就会泪水不干，忧患无穷。

优素甫·哈斯·哈吉甫重视家庭教育的作用，重视父母对子女道德教育的作用，提出对子女“严格要求”，虽然他的最终目的是适应当时现实的需要，但就这些思想本身在我们今天全国范围内大规模地开展文明礼貌教育的活动中，不是对我们每一个父母的有益的启示吗？当然，因历史的局限性及其他的立场等方面原因，在他的道德教育思想中不可避免地包含着许多封建道德杂质，对这些我们应给以历史的实事求是的分析，在批判地吸取前人道德思想积极内容的同时，理应剔除。

综上所述，我们可以看出，这种伦理道德观包含着许多合理的，有价值的思想，根据现在已有的材料，我们可以毫不夸张地说，优素甫·哈斯·哈吉甫的道德观是集古代维吾尔族人民道德思想的大成。从总的方面来看，他的道德观，无疑是历史发展中起积极作用的进步的道德思想。

优素甫与维吾尔文学

阿布都热依木·吾铁库尔

郝关中　译

一

众所周知，《福乐智慧》一书，就内容而言，以其包容了整个时代的社会意识形态，亦即喀喇汗朝的政治社会制度、法度与道德标准，哲学与宗教，学术与教育，文学与艺术等等百科全书式的博大内涵；就风格与体裁而言，作为维吾尔族和其他突厥语系民族文学史上空前未有的一部宏伟长诗或大型诗剧，作为11世纪维吾尔族文学语言的光辉典范，而成为世界文化宝库中一颗光辉灿烂的明珠。特别是伊斯兰教早已在喀喇汗朝的国土上占据了统治地位，使用阿拉伯、波斯语在文化学术界成为一时风尚的情况下，《福乐智慧》的作者使用母语，以美丽而轻巧的风格，反映了当时现实中繁杂纷纭的问题，更是具有十分重大的意义。从上述几方面来看，可以说优素甫·哈斯·哈吉甫以其诗人的卓越才华和哲人的博大精深成为维吾尔族和其他突厥语系民族文学史上划时代的巨人。

事实的确如此。自从维吾尔族和其他突厥语系民族有了书面文学以来，无论在漠北草原的突厥汗国、回鹘汗国时代，无论在信奉佛教的高昌回鹘人或是接受伊斯兰教较早的西部突厥人中，在《福乐智慧》问世之前，任何人也未曾创作过与之相当的宏伟

巨制。正如后人在为《福乐智慧》写的散文体序言中所说："秦和马秦的哲士、学者一致认为，在东方各地，在突厥斯坦各族中，从来没有人用布格拉汗的语言、突厥人的辞令撰写过一部比它更好的书。"

一些不承认，或不愿意承认《福乐智慧》的艺术价值的人，只是把《福乐智慧》看做单纯的教诫性作品，把它和与喀喇汗朝同时代的其他王朝的著名人士卡布斯·宾尼·惟申吉的《卡布斯书》、尼扎木木鲁克的《政治书》和苏布克特勤的《教诫书》并列在一起。然而，上述三书虽然是当时在穆斯林东方产生过广泛影响的优秀"政治书"，但是，由于它们的内容仅限于教诫劝喻，无论如何是和内容丰富、艺术高超的《福乐智慧》不能相提并论的。上述三书的教诫性内容只是《福乐智慧》的一个题目，而且《福乐智慧》中的教诫性内容并不是像上述三书那样只是空洞的说教，而是通过故事情节、人物形象、艺术想象、诗的语言，以具有艺术情节的长诗或诗句的形式而表达的。在我们阅读《福乐智慧》的时候，听到的不是冠冕堂皇的说教，而是思想观点、生活方式、形容服饰互不相同的典型人物之间的生动而激烈的对话、自白；还可看到情节发展中的戏剧冲突。我们会不自觉地受到诗人泉涌般的诗情的感染，沉浸在他描绘的美妙动人的景色之中。当我们读着像丝绸般柔和、像晨风般轻盈、像金玉般音调铿锵的诗句，采撷着充满哲理、比喻的联珠妙语的时候，会忘记已经读过了几多行、几多章。结果，我们会透过国家、社会、政治、经济、法度、道德、知识与智慧、人类的生活目的、义务，正义与残暴、善与恶、光明与黑暗、高尚与卑鄙、英勇与怯懦、爱与恨、乐与悲等等从人类生活的各个方面提出的问题，看出喀喇汗朝社会的精神面貌；我们会感受到诗人对当时社会现实的忿懑和他改变现实、建立一个合理的社会的崇高理想并为之而进行的探索。把如此丰富的内容用一定的情节贯穿起来，创作为长诗

或诗剧，在维吾尔文学史上，正是从优素甫·哈斯·哈吉甫开始的。只有对当时的社会进行了全面观察、对它的实质具有深刻认识、又敢于揭露社会弊病的哲士诗人，才能做到这一点。

二

在11世纪喀喇汗朝的首府喀什噶尔，出现优素甫·哈斯·哈吉甫这样的诗人、哲士、思想家，并非偶然之事。

在历史上被称做“西域”的新疆、中亚地带，自旧石器时代起就有人类生活，是农业、畜牧业出现较早的地区之一。随着手工业和商业的发展，在这一地带出现了“丝绸之路”。由于商业和宗教是传播文明的手段，古代四大文明，即我国中原文明、希腊文明、印度文明、美索不达米亚文明，以及基督教、摩尼教、袄教、佛教、伊斯兰教等著名宗教，都在这一地带交汇传播，使这儿成了古代世界文化的“十字路口”。随着文化交流，这儿的居民有了熟悉印欧和汉藏语系语言的机会。由此，这儿又成了三大语系——阿尔泰语系、印欧语系、汉藏语系诸语言的交汇之所。7世纪末至8世纪初，大食人的足迹到达了这一地带的西部，随之，阿拉伯——伊斯兰文化又在这儿占据了举足轻重的地位。当公元5至6世纪，西罗马帝国在日尔曼人的进攻之下土崩瓦解、欧洲处于危机之中的时候，古代罗马的科学艺术，通过阿拉伯的翻译家（其中也包括非阿拉伯学者，如阿布·纳斯尔·法拉比）的媒介，被阿拉伯帝国继承了下来。由于在阿拉伯帝国内包涵了一些接受了伊斯兰教的非阿拉伯民族（包括中亚各民族），在东西方文化融会的基础上，形成了伊斯兰文化。这一文化的构成中，中亚和现在新疆的各民族占有重要地位。这些民族中出现的穆萨·花拉子米、艾赫迈德·阿里·费尔干尼、阿布·纳斯尔·法拉比、阿维森纳、阿布·莱依罕·比鲁尼、马赫穆德·喀什噶

里、优素甫·哈斯·哈吉甫等学者、诗人，以自己的卓越才华和珍贵劳动丰富和发展了伊斯兰文化。使它具有了世界水平。特别是马赫穆德·喀什噶里和优素甫·哈斯·哈吉甫这两位在喀什噶尔上空腾起的文化学术双星，在整个中亚，直至阿拉伯、波斯各国，赢得了巨大声誉。如果说在西方布哈拉、撒马尔罕、巴格达是文化学术中心，那末，在东方，喀什噶尔则由此而变成了文化学术中心。

在另一方面，高昌回鹘人中产生的僧古·舍利都统、阿鲁浑·萨利、默延·布花特勤、阿普林啜特勤、斯里黑特勤等学者、诗人、翻译家，以自己的学术文学活动，把高昌地区变成了佛教文化中心。喀喇汗朝回鹘人和高昌回鹘人之间，尽管有宗教信仰的分歧，但在语言和文化上仍保持着一致性。喀什噶尔产生的《突厥语大辞典》、《福乐智慧》的语言和高昌回鹘人的作品、译作的语言保持着一致，即是有力的证明。因此，某些学者认为优素甫·哈斯·哈吉甫对高昌文献定非一无所知的论点是值得引起我们重视的。

总之，这一时代是新疆和中亚文化的黄金时代，这一文化远远超越了当时的欧洲文化。优素甫·哈斯·哈吉甫即生活和创作于这样一个时代，他的宏伟巨制《福乐智慧》正是那个时代的产物。

三

依照现代文学理论，诗歌、散文、戏剧是构成书面文学的三大分支。其中，诗歌和戏剧有较悠久的历史，古希腊和印度的史诗、戏剧，中国的古诗和传统古戏，即是很好的例证。在古代高昌由梵文译为回鹘文的 20 多幕剧本《弥勒会见记》也是属于这一类。这一情况表明，1 000 年之前，在维吾尔人中即产生了戏

剧艺术。《福乐智慧》就形式而言，既是长诗，又是戏剧，更加说明了这一问题。著名突厥学家葛玛丽女士认为古代回鹘语作品不仅是为了让人读，而且是为了在舞台上演出，这一观点也许是针对《福乐智慧》等书而言的。至于谈到诗歌，和在其他民族中一样，它也是维吾尔文学中产生最早，较为发达的体裁。撇开民歌不谈，鄂尔浑——叶尼塞碑文中的诗歌语言、高昌回鹘诗人的优美诗篇、《突厥语大辞典》中收录的诗歌片断，即是明证。

然而，维吾尔文学只有到了优素甫·哈斯·哈吉甫时代，才被纳入学术系统，进入了高度发展阶段。《福乐智慧》作为学术著作和文学作品，正是那个时代维吾尔文学发展的光辉里程碑。本文拟就《福乐智慧》的艺术价值，主要就其诗艺，谈谈个人的意见。

优素甫·哈斯·哈吉甫论诗与诗人

优素甫·哈斯·哈吉甫认为，思路比毫毛还细、像从海底采撷珍珠的采珠人一样从现实生活中采撷语言珠玑、用比钢刀还要锋利的语言，赞美一些人，谴责一些人，使受赞美者美名远扬，使受谴责者臭名昭著的人，就是诗人。他们吟诵的、或写出的，即是诗歌。这就是说，在他看来，诗人的思路应比毫毛还要纤细，其诗作应像珠宝一样由语言的珠玑串成，成为形象思维的珍品；诗人应以自己比钢刀还要犀利的笔锋，赞扬值得赞扬的人，责骂应该责骂的人。

至于谈到什么人和什么事物值得赞扬，什么人和什么事物该受谴责，这一点贯穿于《福乐智慧》的全部内容中。在《福乐智慧》中，正义和作为正义的保障的公正法度、美好的道德品质、知识和智慧、对祖国和人民的忠诚、对朋友的忠贞和挚爱、对敌人的仇恨、在生活中真诚纯洁、在作战中英勇果敢、在困苦中坚

韧不拔、对贫弱者同情、对强暴者厌憎等等高尚品德以及具有这样高尚品德的人，受到了赞誉；与其相反者则受到了谴责。由此表明，作为社会意识形态组成部分之一的文学，面对现实社会，站在进步立场上，对社会的落后面和黑暗面进行斗争，以推动社会的发展，正是它自身的职责。换句话说，表明了文学是具有极大倾向性的思想意识武器，诗人面对自己的时代，应发挥进步作用，成为时代的教育者。

优素甫·哈斯·哈吉甫论母语

人的美饰是脸，脸的美饰是双眼，
智慧的美饰是舌头，舌头的美饰是语言。

诗人在《福乐智慧》中非常生动地讲述了人类最高才能之一的语言之后，指出作家和诗人要尊重、热爱自己民族的语言，要善于使用母语，母语中有足够的词汇，不必借用其他民族语言：

我伸出双手，追求知识，
把词语串在一起，组成诗章。

这突厥语言犹如无羁的羚羊，
我把它捕获，加以驯养。

因为我爱抚它，它也对我倾心，
有时候它仍然显得惊慌。

就我所知，我采撷了词语，
笔底下发出了阵阵芳香。

这就是说，像大自然的骄子羚羊一样美丽、可爱、活泼、潇洒的突厥语，如此丰富，你要从它那儿采撷多少词语，都会应有

尽有；而这些词语都像麝香一样散发着芳馨。谁若爱抚它，驯养它，它就会对谁倾心，并满足其需求。

长达 13 290 行的《福乐智慧》中，只用了极少量的阿拉伯、波斯语借词，而且仅限于自然科学和伊斯兰教教义方面的专用名词，这一点正好说明了优素甫·哈斯·哈吉甫的主张。他这种热爱祖国、热爱民族的优良品德，使我们想起在察合台文学时代，艾里希尔·纳瓦依针对那种不爱母语，只喜欢用阿拉伯、波斯语写作，说什么“阿拉伯语像蜂蜜”，“波斯语像糖果”的人，而以“突厥语是艺术”一语做出回答的事情。

优素甫·哈斯·哈吉甫和艾里希尔·纳瓦依在对待母语的态度上表现的爱国主义精神，对于今天维吾尔文学的健康发展，仍具有很大的意义。

优素甫·哈斯·哈吉甫的诗艺

意念是诗的生命，但是，赤裸裸的意念表现并不能成其为诗。只有给意念赋予了艺术色彩才能成为诗。艺术色彩只有借助于比兴手段才能表现出来。因此，可以说，比兴是诗的血脉，韵律是诗的美貌和香味。诗人翟里黎的下述两行诗正是从这一意义上说的:

莫要责怪翟黎里语言荒诞，
须知没有比喻，真理也难以闪光。

从这一点来看，凡是读了《福乐智慧》的人，无不惊叹、激赏诗人的高超艺术，感受到 11 世纪的维吾尔文学达到了怎样的高度。例如，诗人写道:

“人心好比无底的深海，知识好比埋在海底的珍珠，如果它不被捞出，付诸使用，和河滩里的石头有什么两样？金子埋在地下，与石头无异；只有把它开掘了出来，才能成为王冠上的美

饰。与此相仿，学者们的满腹经纶，如果不用于国家和人民，长年累月地保存下去，也没有任何意义。”

“人的躯体好似一间昏暗的屋子，只有借助于智慧才能照亮它。”

“人心好似玻璃般脆弱，如不多加小心，它会破损。过热，它会溶化；过冷，它会结冻。”

“公正的法度犹如擎天的大柱，它若被损坏了，天就会塌下来。”

“由于大地和绿水亲密无间，才有百花千草争奇斗妍。与此相仿，亲朋好友和睦相处，生活即会充满欢乐。”

像这样的妙语警言，我们可以举出成百十个。这些意念，由于借助于某种比喻手段而表达了出来，即使以散文译了出来，也不失其诗的本色。这一类警句，如果用诗体译出来一读，我们会得到更多的艺术享受：

我本来具有玫瑰般的红颜，
如今却像番红花一样枯黄凋零。

麝香般的乌发落满了白霜，
满月般的面庞布满了皱纹。

我本是繁花似锦的明丽春天，
如今黄叶飘零的秋天向我降临。

这些诗行是用美妙的比喻表现了青春年华的无限美好和人们失去了它之后的无限伤感。

在下述两行诗中，只用“身、心、弓、箭”寥寥数语，表达了一个意念，人们无不为这两行诗的技巧而赞叹不已：

本来我心如弓曲，身似箭直，
如今却心如箭直，身如弓曲。

诗人是在说：当我青春少年，身似箭直之时，我的心却像弓一样弯曲，一味地追欢逐乐；如今我的心变得像箭一样直，摒弃了一切邪念，而身子却变得像弓一样弯曲了。

下面再引一些诗句，让我们看看诗人的诗艺多么高超。

在讲到人应当口心一致时，诗人这样说：

口心一致，表里如一，
这样的人方为正直之士。

当他把赤心捧在手上，
坦示于人而面无愧色。

关于知识，诗人是这样说的：

要学习知识，位列人上，
知识是人类卫护自身的屏障。

说自己“有知”，则离知识甚远，
你将被视为无知，在有知者中间。

知识好比海洋，无底无边，
小鸟啜饮海水，岂能饮干！

关于将领应有的素质，诗人这样写道：

拼搏中要像豹子膂力过人，
战斗中要像老虎强悍凶猛。

要顽强如野猪，力大如野狼，
要暴怒如牦牛，狠猛如棕熊。

要像狐狸一样狡猾奸诈，
要像公驼一样牢记仇恨。

要像山鹰一样目光锐利，
要像喜鹊一样灵活机警。

要像雄狮一样威风凛凛，
要像猫头鹰一样彻夜清醒。

关于春天景物的描写：

东方吹来了和煦的春风，
为装点世界，打开了天国之门。

龙脑香消失了，大地铺满了麝香，
世界把自己打扮得五彩缤纷。

光秃秃的树木穿上了绿衣，
红黄蓝紫，枝头五彩纷呈。

万紫千红的花朵绽开了笑脸，
大地上弥漫着兰麝的芳馨。

天鹅、野鸡、沙鸡布满了天空，
嘎嘎嘎地叫着，上下飞腾。

雪鸡声声鸣叫，在呼唤伴侣，
好似娴静的少女在召唤情人。

锦鸡飞来了，发出咯咯的笑声，
你瞧它，眉如漆黑，嘴似血红。

关于晨景，诗人是这样写的：

晨鸟起床，飞上天空，
鸣声婉转，高唱着《诗篇》。

太阳的光矛如树枝般摇曳，
天穹的双颊像燃烧的火焰。

世界犹如情人，含笑盈盈，
增添了欢乐，减少了忧烦。

优素甫·哈斯·哈吉甫还为维吾尔诗歌艺术中的泰吉尼斯，吐尤克、柔巴依、哈斯达等诗体尊定了基础。关于这一点，可参看《福乐智慧》中的有关章节。

优素甫·哈斯·哈吉甫与阿鲁兹诗律

《福乐智慧》自始至终用阿鲁兹诗律的穆塔卡里甫格式写成。这一点表明阿鲁兹诗律不仅为阿拉伯、波斯文学所采用，而是也被维吾尔和其他突厥语系民族所共同使用，它是在长期的历史过程中，靠各民族人民的共同劳动而形成并发展起来的。优素甫·哈斯·哈吉甫用阿鲁兹诗律写作的高超技艺证明，某些人认为用突厥语写作，不能采用阿鲁兹诗律，阿鲁兹诗律会扼制思想内容的看法是站不住脚的；相反，阿鲁兹诗律，除个别的格式外，是非常适用于突厥语的，突厥语和阿鲁兹诗律之间是有有机的联系的；而问题在于诗人使用阿鲁兹诗律的技艺。继优素甫·哈斯·哈吉甫之后，鲁提菲、赛喀克、纳瓦依等察合台文学的代表人物们所取得的光辉成就，更明显地证实了这一点。

还须谈及的一点是，在《福乐智慧》的完整版本尚未问世之前，对《福乐智慧》尚未进行全面研究的情况下，某些学者提出了《福乐智慧》在诗律上模仿费尔多西的《诸王书》的看法。如

果注意到《福乐智慧》和《诸王书》诞生的时间、《福东智慧》在使用阿鲁兹诗律上的精湛技艺及其独具的特色，我们就会看到把《福乐智慧》看做优素甫·哈斯·哈吉甫用阿鲁兹诗律创作的第一部作品是极其错误的。不难想象，优素甫·哈斯·哈吉甫在《福乐智慧》之前，早就用阿鲁兹诗律写过作品。此外，《福乐智慧》里间杂的170多首“四行诗”是维吾尔民间文学中独具特色的体裁——克提艾的继续和发展。在波斯诗人的麦斯乃惟体诗作，包括《诸王书》之中是不存在这种情况的。

总而言之，正如《福乐智慧》并非刚刚学步的一种文化的产物，而是就当时而言，具有高度发展水平的一种文化的成果一样，它所用的诗律也是长期发展的结果。

优素甫·哈斯·哈吉甫的创作方法

我们知道，在文学艺术创作中存在两种主要的创作方法，一是现实主义、一是浪漫主义。由这两种创作方法形成了文学上的两大流派。

客观地观察生活，按其本来面目反映生活，由此而创造典型环境里的典型人物，这是现实主义创作方法。在中国文学史上，于公元前8世纪编订的《诗经》中一部分诗歌、唐代诗人杜甫的作品，清代小说《红楼梦》，即是以现实主义方法创作的。这一文学流派，从19世纪开始在欧洲的文学创作中占据了主导地位，被称做“批判现实主义”。巴尔扎克、狄更斯、托尔斯泰、契可夫即是这一流派的著名代表。借助于理想境界的创造，以充满激情的火热语言、用夸张的手法反映现实，这是浪漫主义的创作方法。实际上，它是理想主义在文学艺术上的表现。在中国文学史上，上面提到的《诗经》中的另一部分作品，战国时代诗人屈原和唐代诗人李白的诗篇，即是浪漫主义方法的代表作。在欧

洲，浪漫主义流派出现于18世纪末和19世纪初的资产阶级革命时代。

在优素甫·哈斯·哈吉甫的创作中，这两种方法是并存的。《福乐智慧》一书，就其真实地反映了当时的社会现实这一点来说，是属于现实主义的；就其人物的理想化，通过四个人物形象，反映了建立“理想社会”的思想这一点来说，它又是属于浪漫主义的。可以说，《福乐智慧》是一部现实主义与浪漫主义紧密结合，既揭示了社会现实中的矛盾、又高度地体现了理想主义的作品。书中人物月圆、贤明、觉醒对国王日出的进谏和劝诫，好似喀喇汗朝社会现实的一幅幅鲜明图画，又好似取材于当时阶级矛盾的一幕幕话剧。诗人通过书中人物之口，阐发了如此激烈的意见：

国君啊，你好比一位医生，
庶黎们的病痛需要你医治。

有的人倍受欺凌压榨之苦，
有的人据拮穷困，满怀愁绪。

有的人无食，有的人无衣，
有的人愁肠百结，呻吟痛哭。

你看，医治的药方就在你手里，
愿你做医生，使他们药到病除。

倘若你不医治他们的病患，
你就会对庶民犯下罪愆。

真主在来世会向你问罪，

你要准备回答，快把罪过赎免。

国君啊，你仔细看看自己，
为一己之身积蓄了多少财富!

海中的珍宝对于你无穷无尽，
海底的珠玑对于你无尽无已。

褐色地层中的金银财富，
你都要掘取来填充宝库。

山间麓底埋藏的奇珍异宝，
国君啊，你还挖得不能知足。

你收征大地上结出的粱谷，
用来装满自己的粮库。

飞禽、走兽，还有水中的游鱼，
严君啊，无一能从你手中逃出。

骏马宝骥充斥于御厩，
你的欲壑无填平之时。

你的猎鹰使飞禽难以飞翔，
你的猎豹、猎犬使走兽绝了踪迹。

你使有父者失去了父亲，
你使有母者沦为孤儿。

世间万物对你无穷无尽，
英主啊，你的寿命却有尽时。
…………

《福乐智慧》中，这样的例子举不胜举。由此，出现在我们面前的是一位具有浓厚浪漫主义气息的批判现实主义大师、英勇的现实主义者，具有深邃哲理思想的伟大诗人的形象。对封建汗国的最高统治者敢于发出如此的呼声，只有优素甫·哈斯·哈吉甫这样具有民主主义精神的伟大思想家、诗人才能做到。

综上所述，优素甫·哈斯·哈吉甫通过《福乐智慧》这部奇书，除了为我们提供了关于喀喇汗朝维吾尔人和其他突厥语民族政治、经济、文化、教育、哲学、宗教等方面的全面资料外，在创造了 11 世纪维吾尔文学语言的光辉典范的同时，继承本民族的文学传统，接受东西方文学中的优秀因素，从风格、体裁等方面，创造了一个全新的文学流派，由此，他成为维吾尔族古代文学的第一个奠基者。他对后世的艾赫迈德·亚萨维、艾赫迈德·尤格纳克、纳斯尔·拉布胡兹以及以艾里希尔·纳瓦依为代表的察合台文学都产生了巨大影响。

《福乐智慧》的美学特征

佘　骏

维吾尔族在漫长的历史发展过程中，创造了具有鲜明特色的维吾尔文学，《福乐智慧》（以下简称《福》书）就是其中的代表。对于这部巨著的研究虽已取得不少的成果，但尚待开拓的方面和角度还很多。本文就《福》书的美学特征，谈些粗陋看法。

一、《福乐智慧》的一般美学特征

《福》书是一部全面反映喀喇汗朝维吾尔社会面面观的“百科全书”。但是，就目前的研究成果而言，人们往往注重它庞大而深刻的内容，但对其诗体的形式，以及作者如何使作品的内容与形式有机地统一起来，则注意不够。诚然，对《福》书内容的任何挖掘，都有助于提高我们对它的认识。然而，不研究其美学价值，就不可能全面地认识《福》书的历史意义。要对《福》书进行美学评价，首先要解决的问题是《福》书作为一部名著产生世界影响，主要在于其以诗体形式反映了当时社会面貌呢，还是在于其能使人们了解当时的社会各方面情形的本身呢？对这个问题的看法不同，决定了人们对《福》书研究视角和评价的不同。

《福》书是一部纯粹的文学名著，而不是史书或其他什么著作。所以要从根本上把握它，只有美学这一条路可走。而对其进行哲学、法学、社会学、军事学等方面的分析，只能给我们提供某一方面的特征。道理很清楚：我们在《福》书中所了解到的内

容是诗化了的内容。所以，无论我们从哪方面对《福》书进行探讨，离开其文学性就不可能对它作出根本性的认识。我并非有意拔高诗体的形式在《福》书研究中的地位，而是它作为一部诗体文学名著，分析其文学特征和美学特征，就不能不以其诗体的形式作为起点。因为《福》书的诗体形式对内容来说是它的载体，对于我们来说则是不可不面对的事实。

从《福》书所反映的当时社会的政治、经济、文化等方面的情形来看，作品的内容具有“百科全书”式的广博性。从作品的规定情境来看，其情感的性质、形象的性质对内容进行了符合民族心理的最终的删定，因而其内容又必然是情感化、形象化的。《福》书在上述两个方面的高度契合，是作品的诗体成为“有意味的形式”的第一个力证。《福》书内容的情感渗透，具体表现在作者对内容的取舍、剪裁、语言表述及所采用的形象，成为作者主体性活动的客观展示，即作者对内容的感情化处理。我们通常说的内容决定形式，只有在下述意义上理解才符合文学发展规律。这就是：当内容还没有被作者加以情感化的处理之前，是不存在艺术内容的。这时的内容只是历史事实。唯有在形式的建构过程中，生活中的种种事实才逐步成为文学作品中的“艺术内容”。在这种情况下，内容对形式的决定作用，只是规定了一部作品在认识论意义上的审美特征，而形式的建构过程则规定了作品本体美意义上的审美特性。正是从这一点出发，我们说《福》书是一部“百科全书”，同时又不是一部“百科全书”。因为它反映的内容是广泛、真实、深刻的，同时又是情感化和形象化的。从中我们既了解了当时的社会的真实，又欣赏了作品的艺术美。如读第四章描写春天的美丽诗句，我们首先而且更主要的是为其中的诗情所激动。同样，反映其它种种内容的诗句，也只有在激起了人们的欣赏热情时，才会显得更加生动、具体、鲜明。这正是《福》书作为世界名著的内在根源。

《福》书“百科全书”般的内容与诗体的形式成为浑然一体，正是它的美的特征。一般说来，严格意义上的诗是不宜表达过于庞杂的内容的。因为，浓缩与韵律是诗的个性特征。诗的抒情性也难以容纳“百科全书”般的内容。而《福》书以富有韵律的语言，长诗的形式，很好地处理了上述矛盾，把“百科全书”般的内容与诗体形式间不和谐的可能变成了和谐的存在，同时体现诗的个性特征。因之，当我们读《福》书时，不管你如何只注重它的内容，都不可能不对其诗体形式留下深刻印像。可见，《福》书的作者以其深厚的文学修养，在运用诗体形式中对内容的处理赋予了作品以个性特征。那么，构成《福》书“个性”前提的“百科全书”般的内容与诗体形式，对作品来说是否是一种必然呢？

我认为，对于《福》书来说，“百科全书”般的内容是一种必然。喀喇汗朝时的维吾尔，正处在民族发展的历史关头。由漠北西迁至葱岭的维吾尔民族，正面临着致力于政治上的建国、经济上的恢复和开拓、军事上的征伐、文化上的创建等宏图大业。在这样的历史转折点，每个民族都不可避免地要产生反映这种变化的文学作品。优素甫·哈斯·哈吉甫作为深明喀喇汗朝真实，又作为维吾尔民族承先启后的一代学者、诗人、思想家，以“百科全书”般的内容，反映他所处的社会，就是不可避免的。其次，诗体的形式对《福》书来说同样是必然的。中国和外国文学发展史告诉我们，诗歌在一个民族文化的发韧期往往充当主角。这对维吾尔民族来说也不例外。喀喇汗朝，是维吾尔民族发展的重要时期，同时也是奠定维吾尔文学的发韧期。在这样的非常时期，诗的魅力对于文学家来说是首当其冲的。尤其对有史诗传统的维吾尔族及一代文学巨匠的《福》书作者，在心理上很容易倾向于诗，是很自然的。同时，还由于进入葱岭西的维吾尔，选择了西州维吾尔创造了新文字，但因这种文字本身尚不成熟，不能适应除诗歌以外的其他文学形式。我国的《诗经》，希腊的《荷马史

诗》，印度的《摩诃婆罗多》等，都是文字创建和发展早期的文学作品。因为诗的语言精炼，简单的语法和不甚丰富的词汇，也可以创作，而小说等文学体裁则需要更加完整、成熟的语言做后盾。另外，诗与音乐、舞蹈有亲缘关系，也使能歌善舞的维吾尔人乐于接受。受上述种种条件的制约，诗体的形式对《福》书来说也是必然的。

在形式与内容对作品来说都是必然的情况下，作者在创作中采用的具体手法，就在很大程度上决定了内容在作品中呈现的面貌。也就是说，作者反映客观世界又创造客观世界的创作意识，会远远超过有限目的的结果和意义，形成能够引起人们审美情感的艺术珍品。《福》书把喀喇汗朝的社会现实内化为作品的艺术内容，把作者的主观情感外化为某种创造物，这两个同时发生的过程都是在具体的创作过程中完成的。在这种情形下，具体的创作手法就不仅仅是一种写作技巧或方法，而主要是具有审美意义的使内容与形式高度统一起来的“催化剂”。《福》书作为一部哲理性的劝喻长诗，其诗剧式的劝喻手法就是作品内容与形式高度统一的“催化剂”。由此，我们就能把握《福》书的美学特征。这里也存在一个是否必然的问题，即诗剧式的劝喻手法对《福》书来说也是必然的吗？就当时维吾尔文学状况和社会背景来看，诗剧式的结构和劝喻的手法是必然的选择，其他诗体和手法是不适宜的。

首先，史诗往往产生于英雄崇拜、战争掠夺、私人占有的“英雄时代”，即人类社会的早期。而喀喇汗朝时维吾尔社会已处于封建社会初期。这时所谓“正宗史诗”的时代早已过去。所以，史诗的诗体、手法对《福》书是不适宜的。其次，抒情诗的诗体和手法对《福》书也是不适宜的。因为抒情诗不但在形式上要求有很强的韵律和明显的节奏，而且在内容上也要求尽可能简单。这种要求对《福》书来说是办不到的。而节奏和韵律本身的音乐

性又往往要求形式有基本一致的“调性”，这在“百科全书”般的内容方面也是很难实现的。当然，《福》书中也有抒情性。但诗的抒情性与抒情诗是不同的。前者是指诗区别于他种文学的本质特征，后者指的是一种诗体或手法。因之，《福》书虽不乏抒情味，但它终究不是一部抒情诗，而是一部诗剧式的劝喻长诗。

那么，《福》书为什么采用了诗剧式的劝喻手法泥？这是由它的内容决定的。《福》书的内容复杂而且充满变化，这就要求表现形式既有一定的长度，还要有很大的灵活性，以便在表达内容的不同侧面时，采取分章、段等方法。而诗剧式的结构和劝喻的手法，适应《福》书内容的这种要求，所以，《福》书采用了诗剧式的劝喻手法，使作品内容与形式达到了高度的统一。对《福》书内容在作品中呈现的面貌进行分析，就可以清楚地看到诗剧式的劝喻手法对内容表达的极好作用。作品从第十二章“故事开始——关于日出王的叙述”起进入主要内容的表达，直到第八十五章“国王劝慰贤明”，主要内容的叙述长达七十三章。如此长的内容，又论述了各种问题，显然不利于抒情。同时，如此内容庞杂，情节简单，思想蕴含丰富，包涵多层次的文化因素，又不利于叙事。这些都充分地说明，诗剧的形式，劝喻的手法，是《福》书适宜的诗体和创作方法。

另外，就当时维吾尔文学所处的历史阶段和《福》书的内容特征来看，诗人采用诗剧式的劝喻手法也是适宜的。喀喇汗朝时期，维吾尔社会的各个方面都处在一种深刻的大变动之中。其中最大的变化之一，就是伊斯兰教传入并成为葱岭西维吾尔的主要和唯一的宗教信仰。因之在《福》书中，伊斯兰文化始终处在主导地位，《福》书不可避免地起着宣传伊斯兰文化的任务。而伊斯兰文化中居核心地位的宗教神学教义本身，就具有鲜明的劝喻性质。不仅如此，《福》书内容所蕴含的其他文化层次的思想倾向也都在不同程度上存在说教（即劝喻）意味。因而也只有采用

诗剧式的劝喻手法，使作品的这部分内容与形式达到高度统一。凡此种种，都决定了《福》书的作者采用诗剧式的劝喻手法进行创作。

需要指出的是，本文表明认识《福》书诗剧式的劝喻手法，是认识《福》书内容与形式统一，及其美学特征的重要意义。这并不是因为诗剧式的劝喻手法本身有什么特殊的审美意义，而是说诗剧式的劝喻手法，对《福》书一方面具有认识论的意义；一方面又具有本体论意义。而其之所以具有这样双重的意义，则是因为它在克服诗体形式的感性运用，和对“百科全书”般的内容的理性认识的矛盾中产生，又在使“百科全书”般的内容以情感化了的诗体的形式表现出人的自由。这种自由是人的本质力量对象化的一种表现，因而是一种美的存在。由此可见，本文重视诗剧式的劝喻手法，是由于它在《福》书的特定内容与规定情境的统一中发挥了神奇效益，使我们获得了对《福》书的审美意识，因而这种手法也就成了“美的东西”。因此诗剧式的劝喻手法，在形成《福》书的美学特征中发挥了不可替代的作用，至此，可以说，《福》书内容与形式的一致性，其形式本身的适宜性和完整性，以及使用诗剧式的劝喻手法给作品带来的整体的合谐性，就是《福》书一般美学特征之所在。

二、《福乐智慧》的自然美观

说到自然美观，我们首先应当指出它作为一种特殊审美范畴的一般形成过程，进而把握《福》书所展现的自然美观的特征。从审美感觉形成的基本特征来讲，自然美感也同其他美感一样，是“历史的生成”。所谓“历史的生成”就是当世界各民族在他们的社会实践中形成了对自然界各种事物的概念时，各种不同的自然美观就形成了。本文着重剖析《福》书中维吾尔族的自然美观。

喀喇汗朝时期，是维吾尔族的一部分由漠北西迁后的时期。这部分维吾尔人的处境，由漠北草原那样的自然环境，变成了崇山峻岭、戈壁中的绿洲这样的自然环境，并在新的环境中开始新的社会实践。这就给他们的自然美观带来新的内容。而这种新内容又奠定了当时维吾尔族自然美观的特性。但由于当时维吾尔人毕竟才定居不久，因而他们对环境的认识就显得比较大略，或者说总体感强而细微感弱。反映在《福》书第四章对春天的描绘中，明显地流露出了这种简约感。再者，他们新定居的环境，也不同于漠北草原那样的自然环境。如高山、沙漠，气候干燥、风沙多，温差大等。这种内陆特色突出的地形和气候，反映在《福》书对春天的描绘中，就是对新的环境的生疏而产生的大略感，由于植被、气候的复杂多变而产生的迅急感里。一方面表现出对春天及其他美好事物的激情赞颂，使人感到了一种深深的眷恋之情；另一方面，描写的直白、简约、对季节变换的素描式的勾画，又使人感到了一种潜在的淡淡的悲凉。维吾尔人在这时形成的上述对自然美的感受，甚至影响到现代维吾尔族的自然美观，我们在当今维吾尔文学作品和音乐中，还可以找到上述自然美的痕迹。

展现在《福》书中维吾尔族的自然美观的特征，是一种体现他们对自然以及生命感受的粗犷与真挚。粗犷主要是指作者对戈壁绿洲雄浑的自然美的体验而产生的简约、旷达感；而真挚一方面指作品在展现自然美时，流露的大漠风光所特有的使人意气风发的动态感，另一方面是指作者对这种动感极强的自然美产生的深深的眷恋之情。如体现在《福》书中的维吾尔族的自然美观，虽然不同于处在其他环境中的自然美观，例如，从“习习春风赶走了恼人的冬天，明丽的春天又拉开了幸福之弓”、“平原、山峦铺满了锦绣，谷地、丘陵一片柳绿花红”这样的诗句里，我们虽然感受到诗人对春天的由衷赞美和充满温情的描绘，但诗人在这

里对春天的描绘毕竟是直白的、粗犷的，绝没有“春江水暖鸭先知”、“红杏枝头春意闹”这样微妙、细腻的描绘。

环境迥异的边塞和内地，不同民族的人们会产生截然不同的自然美观，即就是喀喇汗朝时维吾尔人与漠北时的维吾尔人，在不同的环境中也产生不同的自然美观。典型的如“敕勒川，阴山下，天似穹庐，笼盖四野。天苍苍，野茫茫，风吹草低见牛羊。”这首描绘蒙古草原风光的诗，所展现的自然美观，虽然也有雄浑、旷达的特点，然而它给人印象最深的还是其中震撼人心的辽阔感和苍凉感。这同《福》书描绘春天时，所展现的自然美观是不同的。据有些专家认定，《敕勒川》一诗是维吾尔人在漠北草原游牧时所作。如果此说成立，那么，上述分析说明，由于环境的改变，维吾尔族对自然美的认识也在改变。这种差别不但体现在对凝聚着人的劳动的自然美事物的认识上，也体现在对未经改造的自然美事物的认识上。前者如“褐色大地披上了绿色丝绸，契丹商队又将桃花石锦缎铺陈”、“鸪鸪什、大雁在碧空里长鸣，好似驼队，晃晃悠悠地行进”，“羚羊成双，在花丛中嬉戏，鹿儿成对，在欢跳乱蹦”。这样的诗句浸透了处于生产方式变革时期的社会实践内容的自然美观，与“风吹草低见牛羊”体现的浸透游牧民族的社会实践内容的自然美观不同。还由于农耕生活带来的稳定和初步繁荣，因而需要开拓生产领域并扩大商品交换范围，这种社会存在就使得“契丹商队”、“长长的驼队”、“羚羊的嬉戏，鹿儿的欢跳”等等，都成为自然美的审美对象。而逐水草而居的游牧生活就不可能产生开发自然、开拓生产领域的社会实践，自然不可能有相应的自然美观。后者如“龙脑香消失了，大地铺满了麝香，世界将把自己打扮得五彩缤纷”、“太阳回归，走回原来的位置，从双鱼之尾，走进白羊头顶”。这些诗句所展现的对自然美事物的认识，又与“天似穹庐，笼盖四野”，这样的诗句展现的对未经人工改造的自然事物的认识有所不同。这里的差别首先

是审美客体不同，其次是人们对相同审美客体的感受不同。因而，《福》书所展现的自然美观，体现了当时维吾尔民族对新的环境的独特认识，以及在新的社会实践中产生的新的审美意识的自然美观。

综上所述，《福》书所展现的自然美观，既有人类对自然美的认识的一般性，又有维吾尔民族对自然美认识的特殊性。一般性就是在与自然界的联系中，对改造过的和未经改造的自然事物产生的美的认识；特殊性则是维吾尔族此时此地所形成的自然美观，既区别于其他民族又区别于本民族的过去与将来。《福》书所表现的这种自然美观，是《福》书产生世界影响的原因之一。

三、《福乐智慧》的社会美观

喀喇汗朝时期，维吾尔社会发生的最大变化，一是由游牧转向定居，一是整个民族开始皈依伊斯兰教。社会生活的变化，必然带来人们社会美观的变化。喀喇汗朝处于中西文化中心，它使维吾尔人有可能吸收东西方文明的精华，又保持了自己的传统文化，并最终形成了维吾尔文化的开放性特征。这种文化特征又从不同侧面丰富了维吾尔民族的社会美观。《福》书集中反映了整整一个时代的意识形态，因而不可避免地同时反映了维吾尔民族变化而又丰富了的社会美观。这种社会美观的主要内容是它从对立统一的意义上，为我们展现了当时维吾尔民族的社会理想。因为阶级社会的每种社会形态中，统治阶级与被统治阶级的思想意识都是处在对立统一的状态中，所以，作为一定社会的文学，就只能在对立统一的基础上反映整个社会的意识形态。虽然《福》书在总的倾向上是宣扬统治阶级意识的，但也具有明显的人民性。例如，《福》书所展现的人的主要品德，是公正、廉洁、善良、和蔼、举止优雅这些品格。它们是正直人和穆斯林必备的，

应在全社会提倡的。而蛮横、暴虐、欺诈、贪婪等则是应当诅咒和杜绝的。尽管在作品中，作者对这两类品行不是站在人民的立场上进行褒贬的，然而，作者对上述品行的是非分辨却符合人民愿望。因为倡导优良品行，诅咒一切恶行，体现了劳动人民摆脱压迫、向往幸福的善良愿望。所以，《福》书对上述品行的是非分辨，就在对立统一中表明了人民的追求和唾弃，展现了整个民族的社会理想。

《福》书在展现当时维吾尔人的社会理想时，作者以伊斯兰教教义为主导，完成了对当时本族整体利益的勾画。当然，《福》书中的宗教色彩并非来自伊斯兰教一家，其中也渗透了浓厚的佛教色彩，并杂有其他宗教的成分。然而，无论其具有多少不同的宗教色彩，而伊斯兰精神的主导地位是显而易见的。因为《福》书的中心思想，就是企图建立以伊斯兰精神为核心的公正、廉洁的伊斯兰王国。尽管就本质而言，任何宗教都是为统治阶级服务的。但在特定的历史条件下，某些宗教精神有时也能反映人民的愿望，在民族发展或存亡的历史关头尤其是这样。喀喇汗朝正处于维吾尔族发展的历史转折点，这个时期正如《维吾尔族历史》一书中所指出的那样：“这一时期留下的最大印记，要数维吾尔人民与当地居民在经济、文化以及人种形态领域内广泛的接触和融合。这一历史进程的重大意义还表现为，在以后的历史岁月里，它逐渐演变为维吾尔民族的形成过程。”（该书第 190 页）具体地说，这一时期，是维吾尔由部族向民族过渡的起点；是维吾尔同塔里木盆地周围居民融合的初期。当时的维吾尔人由逐水草而居为定居，由牧而农，由信原始的、多种的宗教，皈依了伊斯兰教。这就使她日趋稳固，并使伊斯兰教义的某些理想与建设本民族的理想王国合拍，即建立一个以公正、廉洁为基础的伊斯兰王国。这个社会理想体现了民族发展的愿望，因而具有特殊的审美意义，并成为《福》书社会美观的主要内容。

《福》书除从社会理想的总体上，建构维吾尔民族的社会美观外，还从人的内在美、外观美，以及对知识、智慧的赞美中，更加细致地展现了维吾尔民族的社会美观。在第二十六章到第三十三章中，作者集中论述了社会对各种人物美的要求。对于国君，作者写道：“国君的身世要纯正高贵，要英勇无畏，有狮子的勇气”。对大臣要“极富智慧又博学多才，和蔼可亲又心明眼亮”。从这些片断我们发现，作者对人物品行的要求是与维吾尔民族的社会理想一致的，因而是一种社会要求。作品在第三十二章，要求使节的品行、智慧、外表等方面的内容，则集中反映了具有民族特点的对人的综合行为美的要求。另外，作品还广泛论述了智慧、知识等对建构社会美的重要作用，这方面的论述是贯穿全书的一个重要线索。值得注意的是，作者对智慧等的论述，是与对人格的评价以及社会的发展联系在一起的。《福》书对智慧、知识等人类文明的褒扬，是对美好的社会事物的肯定，因而构成了它所展现的社会美观的一个方面。

《福》书从积极肯定人格的内容上，从反映整个民族利益的社会理想上，从注重人的美好内心世界上，三个方面综合反映了当时维吾尔民族的社会美观。这种反映是在对立统一的意义上完成的。虽然《福》书的总体倾向上是一部宣扬统治阶级思想的劝喻书，但它反映的社会不是单向的，而是展现了维吾尔社会美观的多重而又独特的审美价值，我认为这是《福》书成为世界名著的又一个内在原因。

四、《福乐智慧》的艺术美观

艺术美几乎在每个民族的历史上都焕发过绚丽的异彩。《福》书的艺术美的标志，就是优素甫·哈斯·哈吉甫把生活中的大量事实加工成了具有欣赏价值的艺术品。这就是它的语言、

结构、形象、内容与形式的统一，构成的艺术审美客体所提供的特定时期维吾尔民族艺术美观的直观现象。

《福》书向人们雄辩地显示，维吾尔民族在截至喀喇汗朝时，在韵律文学方面取得了令世界注目的成就。这就是《福》书的作者优素甫·哈斯·哈吉甫以他深厚的文学功底，自如运用文学作品艺术美的要素——语言、结构、形象，艺术地再现了喀喇汗朝维吾尔民族错综复杂的各种社会实践。这是把握《福》书艺术美观的关键。下面对这些要素的运用进行些剖析。

首先，我们看看《福》书在语言上的特点。前面说了，《福》书在反映"百科全书"般的内容时采用的是诗剧式的劝喻手法，所以，作品在语言上的特点必然是简练、质朴。正是这种手法把作品庞大的内容，诗化成了符合民族特点的艺术内容。这种经过加工的内容在质量上已经质朴化，在数量上则已简练化了。这样，与这种内容相对称的语言必然是质朴与简练的。很明显，由于人物在对话时所采用的语言在一般情况下，要比直接论述或叙述的语言简练、质朴些，所以，作品在表达复杂内容时采取的对话形式，就鲜明地标志了作品在语言上的简练与质朴。由于作品语言上的特点，是基于作者对艺术美的深刻理解上，所以，质朴与简练就成为作品艺术美观的一个特点。

其次，结构的特点。由于作品在对话的形式中用简练、质朴的语言，表现了丰富而复杂的内容，因而使作品在结构上具有一种直达其里的建构美。所谓直达其里的建构美，就是我们能够直接通过作品的结构准确而艺术地感悟到作品的主旨。《福》书结构的另一个特点，是错落有致的起伏美。试想，面对"百科全书"般的内容，如果平铺直叙，不分高低、先后，没有划分、剪裁，那么，仅内容的罗列就够使人昏睡的了，哪里还谈得上形成一种意气直率的艺术美的特点。诗人优素甫·哈斯·哈吉甫用诗剧式的劝喻手法，简化但不遗漏地对丰富而复杂的内容进行了成功的

艺术处理，既全面展示了当时的维吾尔社会，又形成了一种错落有致的建构美的结构特点。由于作品结构的特点也是基于作者对艺术美的深刻理解，所以，直达其里和错落有致就是作品艺术美观的第二个特点。

第三，形象的特点。在《福》书中，作者塑造的艺术形象是在作品语言、结构特点的形成过程中完成的。在作品诸艺术特色形成的复杂过程中，语言上的简练、质朴，结构上的起伏、跌宕之间相互作用，形成了《福》书艺术形象练达而内蕴深厚的特点。所谓练达是指诗人优素甫·哈斯·哈吉甫深刻了解艺术形象的象征意义，因而使作品的具体形象简约而又深蕴。如国王日出、大臣月圆、贤明，隐者觉醒这些形象既是外延通达的，又是内蕴深厚的。用日、月这种很易分出先后的自然事物，来直喻人间的高下，同时显示了作者的练达和形象的练达。用贤明、觉醒这类褒扬色彩很浓的抽象词汇，来暗喻社会理想中的具体美德，同样显示了作者的练达和形象的练达。上述明喻和暗喻使作品的形象在总体的象征意义上耐人寻味，从而最终使人们从作品形象的特点中，看到了作品展现的艺术美观的第三个特点。

《福》书在语言上的简练、质朴，结构上的起伏、跌宕，形象上的简约而内蕴深厚，这三个特点的集合，构成了作品总体上具有的质朴而深邃的艺术特征。作品的艺术特征，在客观上就是作品艺术美观的展示，所以，《福》书为我们展现的艺术美观，就是一种质朴而深邃的艺术美观。这种艺术美观既源于作者对内容的艺术表现，又源于维吾尔民族对文学艺术的特殊理解和爱好。质朴而深邃的特点，形成了《福》书所展现的艺术美观的特殊审美价值。这种特殊审美价值，又是使《福》书产生世界影响的内在原因之一。

结论：《福》书是产生于喀喇汗朝——维吾尔民族及其文学发展史上重要时期的巨著，由于当时历史、文化和民族发展的双

向推动，因而具有以形式和内容的一致性，形式本身的适宜性、完整性，以及用诗剧式的劝喻手法，在作品整体上的和谐性为标志的一般美学特征。在这种一般美学特征的主导作用下，作品所展现的具有独特审美价值的自然美观、社会美观、艺术美观，从不同侧面构成了《福乐智慧》作为世界名著的内在原因。这些认识只有从美学角度获得，从而说明从美学角度研究《福》书的重要意义。本文只是在这一角度抛砖引玉的尝试。

《福乐智慧》与维吾尔民族民间文学

吴　冶

《福乐智慧》是一部闻名中外的长达 13 000 余行的维吾尔族古典叙事诗。作者优素甫·哈斯·哈吉甫写成于 11 世纪喀喇汗朝时期。这部长诗熔中西先进文学思想为一炉，具有深奥的哲理内容和谏喻当政的现实意义；文体形式别致，格律严谨；且继承和发扬了维吾尔族文学的优秀传统，吸收民族民间文学中的喜剧成分，运用喜剧表现手法，形成一部独具风格的喜剧色彩浓郁的长诗，体现出超时代的审美价值，从而放射出永恒的艺术之光。

一、广取中外文学之长，植根于民族民间文学

关于《福乐智慧》的作者优素甫·哈斯·哈吉甫的生平和创作活动，到目前为止除了本书序言中所提及的，未发现另有史籍记载。因此，研究创作问题，主要靠作品本身所反映的题材内容进行。这部长篇叙事诗是有着丰厚的中外文化和文学的底蕴的。本文只就其文学创作方面进行一些探索。

《福乐智慧》作为一部文学作品，在创作方面可以说是借鉴于阿拉伯文学、波斯文学的。11 世纪以前的这些国家的诸位著名诗人的作品对优素甫的创作均有影响，如中古阿拉伯著名的讽刺诗人艾布·努瓦斯（726—814）、被称为“哲学家诗人和诗人哲学家”的麦阿里（973—1057）、波斯“诗歌之父”鲁达基（850—941）和同时代的菲尔多西等等的作品和创作道路，对优素甫的

影响均可从《福乐智慧》中反映出来。例如《福乐智慧》的附篇之一《哀叹青春的消失和老年的到来》和鲁达基的名篇《暮年》[1]何等相似！在创作表现方法上，《福乐智慧》以象征性劝喻性的情节和描述，来表达哲学上的理论概念，一方面，不能不说是继承并发扬了中古阿拉伯散文巨著《古兰经》的一种表现方法；再一方面，借鉴于阿拉伯—波斯文学中的"君王宝鉴"劝诫性著作，最早的比较成熟的波斯劝诫著作是《卡布斯书》，而阿勒·安萨里的《劝喻书》在语气与道德内容方面都同《福乐智慧》非常相似。再就作品的题材和体裁看，这种反映宫廷生活的长篇叙事诗在他之前写成的也大有所在，菲尔多西的《王书》就是一很好的例证。在主题思想方面,阿拉伯民间文学对优素甫的影响不容忽视。民间故事《一千零一夜》所体现出的一种思想，往往把改变丑恶现实的希望寄托在开明君主身上，一些故事描绘出了"仁慈"、"明智"的国王，以及"国泰民安"的理想蓝图。这一点正和《福乐智慧》体现出的相吻合。以上是问题的一个方面。另一方面，也是最最重要的一个方面，那就是《福乐智慧》植土最深的那条根，还是在本民族文学之中。

《福乐智慧》吸收了民族文学中的多种成分，而丰满自身。就体裁论有诗歌、民歌、谚语、格言、寓言和民间故事。首先举例作一简单对照。

谚语：

第一组：黄金埋在地下，和石头无别，

倘被掘出，就能做王冠的美饰。

——《福乐智慧》213 节

玉石在山谷里和石头一样，

雕刻出来和美女一样。

——维吾尔族谚语[2]

第二组：你若想在今世获得善果
好吧，无须多言，要多做好事。
——《福乐智慧》227节

须知积怨好比欠人家的债务，
当力所能及之时，要多做好事。
——维吾尔族谚语[3]

民歌：

和作者优素甫同时期的我国伟大学者马赫穆德·喀什噶里所撰写的《突厥语大辞典》中，收录了300多首民歌和诗歌，其中不少在《福乐智慧》中都可找到：有的被明文引用；有的就融入机体而略见端倪。

就《突厥语大辞典》中的“春歌”而言，和《福乐智慧》的第四章“对明丽的春天和伟大的布格拉汗的赞颂”中对春天的自然景物的描写十分相近，其中有这样的片断，现录如下：

69　平原，山峦铺满了锦绣，
谷地、丘陵一片柳绿花红。

70　五彩缤纷的花朵绽开了笑脸，
大地上弥漫着兰麝的芳馨。

72　天鹅、野鸭、白鹄、沙鸡布满天空，
嘎嘎嘎地叫着，上下飞腾。

73　你瞧，有的飞起了，有的落下，
有的在喝水，有的在游泳。
——《福乐智慧》

百花绽开了笑脸，
大地铺上了绒毯，

天国呈现在眼前，
严寒啊再不回还。

飞鸟飞虫苏醒了，
看它们成对又成双，
成群结队地遨游飞翔，
再也不往洞穴里躲藏。

——《突厥语大辞典·春歌》[4]

民间传说故事：

《福乐智慧》从这一部分民间文学中吸收的成分已不仅仅是语言和诗句，而发展到故事情节、人物形象，甚至题材和创作手法。民间寓言和“阿凡提的故事”留待下节去谈，这里先谈谈流传在古代维吾尔人民中间的一部散文体英雄史诗《乌古斯可汗的传说》。

乌古斯是古代突厥部族名，一般称作“九姓乌古斯”，是构成突厥汗国和稍后回鹘汗国的主要部落。乌古斯部族形成于公元初期至7世纪，是先于《福乐智慧》出世的。这部英雄史诗是反映乌古斯可汗带领部族征战南北打天下和治理天下的传说故事，对《福乐智慧》的创作发生了明显的影响。

从故事情节和人物形象来看，都有相仿的地方。乌古斯可汗有一位辅佐大臣，诗中描写道：

在乌古斯可汗身旁，
有位银须皓发的老人。
这位老人足智多谋、公正善良，
是位大臣，
他的名字叫乌鲁克·吐尔克。[5]

乌古斯可汗对这位大臣是言听计从，而取得征战和治理国家的最后胜利的。乌古斯可汗很像国王公正，乌鲁克·吐尔克犹如

月圆和贤明，不仅地位、德行、年纪像，而且说话的口气也像，他对乌古斯可汗说：

啊，我的可汗，愿您万寿无疆！

啊，我的可汗，愿我们的国家法制公正！[6]

《福乐智慧》中月圆和贤明关于法度公正对治国的重要性和劝诫国王要执法公正的言论占相当篇幅，现仅录以下几节以兹对照：

5897　陛下啊，你心地正直，秉性温善，
愿你健康长寿，久享福命。

5903　一是要直言，言而有信；
二要为国把造福的法度制订。

2017　哪位国君持法公正，
国家将昌盛，福星照临。

1374　要执法公正，对人民公平，
最后审判日，会有好报应。

其次，是《福乐智慧》的吸收和丰满自身问题，以上所举例证，只能说明《福乐智慧》的植根问题，决不意味着抄袭或照搬，而是创造性的运用。将这些成分吸收到肌体之中而成为有机组成部分。

从思想内容看，《福乐智慧》是我国最早的一部，也是唯一的一部封建王朝时期以诗的形式出现的“万言书”。所谓万言书，是封建官吏呈奏给帝王的长篇奏章，以陈述他的治国安邦的主张和抱负的。如《宋史·王安石传》中说王安石“慨然有矫世变俗之志，于是上万言书。”在《福乐智慧》这部万言书中作者要表现的是一个柏拉图式的“理想国”，在这个国家里有理想政治，公正

的国王，有智慧贤明的辅佐大臣。为了维护国力的发展和人民的幸福生活，国王和大臣们应当坚持清廉的国政和谨守伦理道德的规范。重点论述的不外乎“修身齐家治国平天下”的大道理。绝大的篇幅是通过论述（人物对话）的形式出现的。这就需要精粹、优美、形象又富哲理的语言来装饰。作者能做到这一切，得力于他的文学功底，首先就是他所掌握的本民族的文学语言。谚语、铭言、格言、民歌、哲理诗在作品中俯拾皆是，标明录用的就有200余首，这当然不仅仅是为了点缀和润色文字，首先是为思想内容和刻画人物服务的。比如作品里论及到“劝善”：第二十二章“月圆对儿子贤明的教诲”中，月圆引用了一句格言：

1307　人无须有财，而须有善行，
有善行者自能得财富金银。

恶人有钱财，又有何用，
钱财再多，也无异于穷人。

这也是属于修身养性、道德品质的教育的。当月圆“幸运老却，支柱倾崩”寿命即终的时刻，作者又录下了智者的铭言：

1049　灯光有灭时，行人有停时，
高升者下降，下降者上升。

世上万物，都求圆满，
圆满的事物，走向亏损。

哲理如此强烈的诗句，读后使人头脑里多了一些辩证法，以此来调剂生者与将亡者的心理上的不平衡，希望能从悲哀的情绪中解脱出来。在这种场景里，月圆引用这首铭言，多么恰当！这也是为刻画人物性格服务的。

收入《突厥语大辞典》的关于描写自然风光的诗歌或民歌，也就是我们称之为“春歌”和“春雨”的，根据现整理出版的共有

19 首。可以说这 19 首诗组成了《福乐智慧》第四章中对明丽的春天的赞颂。然而他不是抄袭，而是创造性的运用，除了使语言更加生动，形象更加鲜明以外，最主要的是把对自然景物的赞颂和对布格拉汗的赞颂有机地巧妙地运用拟人法而结合起来，他用这样的诗句使两方面的内容承接起来：

93　你登上了汗位，天下安享太平，
　　世界为你奉献了高贵的礼品。

94　你瞧，从空中飞来天国的鸟儿，
　　一些是印度的罗　，一些是凯撒的使臣。

95　他们呼唤着汗的威名，高唱颂词，
　　个个喜气洋洋，欢乐充满心灵。

96　你瞧，百花千草装点得大地如画，
　　山峦、平原、洼地，碧草如茵。

97　有的用自己的芳香为汗效力，
　　有的以自己的丽质打开汗宫之门。

98　有的举起双手，为汗奉上薰香，
　　有的洒散麝香，使人间充满芳馨。

二、吸收民间文学精髓，形成特殊文体和独特风格

如果说修筑《福乐智慧》这座金碧辉煌的大厦的金砖玉瓦是维吾尔及突厥语诸族的谚语、格言和形象而又富于哲理的诗句的话，那么，建筑这座大厦的艺术框架和艺术手法却得力于维吾尔

族寓言和《阿凡提的故事》。就是说优素甫·哈斯·哈吉甫之所以创作出《福乐智慧》；《福乐智慧》之所以成为一部独具风格的长诗，而不是像阿拉伯—波斯文学中的劝诫性著作，关键性问题也在这里。

维吾尔族寓言非常丰富，这些寓言是人民智慧、经验和知识的结晶，通过一个小故事，表现出对某种人或社会现象的理想、评价、赞扬、批评或是嘲讽。带有明显的教训寓意。而《福乐智慧》是一部劝诫性的长诗，教训批评寓于其中。这样看来，寓言的教训寓意对《福乐智慧》的影响是应当首肯的。寓言的另一个特点，是故事性与题旨浑然一致，即讲故事也就等于形象地说明一项真理或生活哲理。《福乐智慧》既有故事情节又寓以哲理这一点上很像或者就是一部长篇寓言的架势。再者，维吾尔寓言又有一个与众不同的特点：大多数寓言，尤其是寓言诗，除了故事性与题旨浑然一致以外，还具有有叙有议、先叙后议、叙议结合的特点。请看下边一则寓言诗：

在一个风景优美的森林里，
百鸟都来这里聚会。
其它鸟类看到孔雀，
都异口同声地将它赞美。
孔雀听了却不以为然地说：
“只有我自己啊！
才知道自己美在哪里？
你们夸奖我的羽毛的华丽，
却没有看见我的一双丑爪。”

歌者的话：
获得成绩的人啊，

千万不要忘记自己的弱点。

——《聪明的孔雀》[7]

这种形式的寓言分为两段文字，前一段是叙事，后一段是点题议论。这首诗点题的是一则谚语，还有俗语、诗歌或是根据寓言内容总结出一项道德教训。例如：《能言鸟的愿望》[8]，或是《鸟儿的愿望》[9]的篇后就用这样一首诗歌来点题：

野外碧翠的树林，

胜似王宫金鸟笼；

啄吃毛毛虫儿，

比吃蜂蜜香甜。[10]

看到这一点才使我们恍然大悟：原来《福乐智慧》的叙议结合的文体就借鉴于此。只不过巨幅的诗卷，“议”的部分相应的就更大更长而已。联系到这一点，就不会只着眼于外，认为仅仅是借鉴于阿拉伯—波斯文学；也就不会觉得《福乐智慧》是无根之萍了！

别林斯基曾经说过：

任何一个民族都有两种哲学：一种是学术性的，书本上的，庄严而堂皇的；另一种是日常的，家常的，平凡的。这两种哲学，往往或多或少地互相关联着，谁要描绘社会，那就得熟悉这两种哲学，而研究后者尤为必要。[11]

维吾尔族寓言，可以说是维吾尔族的大众生活哲学。作者优素甫是在研究精通本民族寓言的基础上，创作出寓言式的《福乐智慧》的。而本书作为一种文体对维吾尔族文学的影响，也是极其深远的。在马俊民先生编译的《维吾尔族寓言选》中收录了20余则作家创作的寓言。其中有艾合默德·依敏的《真理的宣告》[12]：

真理宣告说：

“双目失明者不是瞎子，看不到我的是瞎子；

不会说话的不是哑巴，不为我说话的是哑巴；
双耳失聪的不是聋子，不听我言的是聋子。”
听了宣告，
私心一声冷笑，
智慧陷入沉思，
正义频频点头。

《福乐智慧》中四个主要人物的名字都赋予一种哲理的涵义：国王代表“正义”，名字叫“日出”；大臣代表“幸运”，取名“月圆”；大臣之子“智慧”，取名“贤明”；大臣亲戚“知足”，得“觉醒”为名。这则寓言也是把哲理名词拟人化，来讲道理而构成故事的，作者构思之巧妙，表现之生动，人物性格之鲜明真达到惊人的地步。在用比拟的表现方法上，和《福乐智慧》多么相似！说是它的浓缩或一个小情节又有何不可。所不同者，没有给人物起名字，直呼其姓（性）罢了。由此可见两点：A、《福乐智慧》已形成维吾尔族文学史上的脱胎于本民族寓言的一种特殊文体；B、在后来的作家们的心目里，早把《福乐智慧》当作本民族寓言的楷模！

下面谈《阿凡提的故事》对《福乐智慧》的影响：

《福乐智慧》中的喜剧场景是属第十五章和第十七章表现得最有情趣。前一章是表现月圆大臣对国王公正的才情的嘲弄性试探，从而展开一场治国安邦的论战。因此，这一情节也可称之为“金殿对策”。月圆在这场喜剧中的表演，使我们立即联想到《阿凡提的故事》中的机智幽默人物纳斯尔丁·阿凡提。

关于纳斯尔丁·阿凡提，据学者专家考证，是实有其人的，他生活在 13 世纪的土耳其，留下许多笑闻趣事，后人整理成书，称为《纳斯尔丁·阿凡提的故事》流传至今。然而，早在公元 10 世纪在阿拉伯就流传关于朱哈的笑话。这些笑话流传到了波斯、埃及和地中海一带，人名也有所变化。在 10 世纪的新疆

维吾尔人中，也流传着一种民间文学的喜剧形式“蓝提凡”，意为“逸事”或“笑话”。然而，这些名目繁多的民间口头文学中的喜剧人物和喜剧形式，都是阿凡提的前身或雏形，待到13世纪纳斯尔丁·阿凡提出世，汇总了这些而形成《阿凡提的故事》，阿凡提这个人物就成为民间文学中的一个“世界的形象”，一个喜剧幽默机智人物的代名词。

《福乐智慧》的作者优素甫生活、创作于11世纪上半叶，作者当时活动的地域虽无处考究查询，但可知他生于中亚的巴拉沙衮，成书于新疆的喀什噶尔，可以说，他生活和创作的这些地方均是产生阿凡提故事的故乡和广泛流传的地方。这些民间笑话故事，对《福乐智慧》的创作发生深刻的影响。

在诸多阿凡提故事中，揭露、讽刺大臣、宰相和皇帝的篇幅也为数不少，其中那些被揭露、讽刺的对象，差不多都是十分愚蠢、暴虐和狂妄的。如《修行妙法》、《种金子》、《皇帝的身价》、《寻找智慧》等等，以后者而论吧，故事的梗概是：一个昏庸无能的国王羡慕阿凡提脑子里的智慧，阿凡提就教国王用坎土曼在荒野里挖智慧，直把四体不勤、五谷不分的国王累得满头大汗、手上也打起了血泡，还不见智慧时，阿凡提才漫不经心地说：“别着急，我的国王。您就挖吧，挖吧！今秋开出这块荒地，明春种上智慧，夏天就有收获了。”直到这时国王才悟开劲儿来，问阿凡提道：“你说的智慧莫非就是粮食吗？”

这则故事和《福乐智慧》第十五章“月圆向国王说自己代表幸运”在情节上、表现手法上，以及在“愚弄”或者叫做教育国王懂得一些道理上都是多么相似！

请看月圆是如何“愚弄”国王的：

一天，国王在宫中独坐，
召来了月圆，月圆心生喜悦。

621　　月圆直立在国王面前，
国王向他示意，让他就座。

622　　月圆从身旁掏出一只圆球，
臀部放在球上，稳稳坐着。

国王赐坐，月圆却不领情，反而坐在圆球上；对国王的赏识和称赞，不是笑纳美意，而是采取高傲而不屑理睬的态度；“闭上眼睛”，“眉头紧锁”，“勿忙把脸儿转过”。这就惹怒了国王，险些遭到贬谪。后来月圆又按照国王的哲学思路，迎合国王唯我独尊的心理，对自己的行动加以解释。才使国王转怒为喜，言归于好，免去一场灾祸。月圆这样做，虽然使人觉得滑稽可笑，但充分表现出他的聪明机智，稳重幽默，而且胸有成竹。

我相信作者最理想最喜爱的人物是月圆；有些厌恶不那么看得起的人物是国王。然而，他不直说，却用反转的手法进行表现。夸大月圆的“蠢”劲；渲染国王的”威严”，从而收到“趣”的效果。

这场戏喜剧气氛浓郁，喜剧人物形象栩栩如生。接下去是第十七章”日出国王向月圆讲述正义“的喜剧场景：

765　　一天，日出王在宫中独坐，
殿上空空荡荡，心中寂寞。

766　　他把月圆传至殿前，
月圆来了，拱手站着。

770　　月圆偷偷地瞥了一眼，
只见国王脸色阴沉，双眉紧锁。

771　　国王端坐在银交椅上，

银椅用三条腿儿撑着。

772　国王手中拿着一把大刀，

左边放着毒药，右边放着糖果。

773　月圆见了，心怀恐惧，

吓得缄口无言，浑身哆嗦。

国王这个阵势，让人打眼一看，就知道是对月圆前次召见中的“不恭行为”的疯狂报复。且连方式也是效仿月圆的。接着上文国王向月圆说明自己的用意，并用一章诗的篇幅表白夸耀自己执政的“公正”。国王这样高坐银椅，手挥大刀，大话连篇的形象，就显得妄自尊大，以势压人了。真是东施效颦，蠢不可耐！这里体现出对国王的嘲讽。

同样的，在《阿凡提的故事》里类似者比比皆是。那些国王们明明是看中了并需要阿凡提的聪明才智，为他们排忧解难，但他们却偏装出高明的样子，以权势压人，企图捉弄对方，但最后总会在阿凡提面前认输，甚至丑态百出。如《它在笑您的马》、《十年之后》、《王袍》、《国王有四条腿》等等。现录一则故事供对照：

《国王有四条腿》[13]

阿凡提害眼病，看不清东西。国王偏要叫他来看这个，看那个，还取笑他道：“你不论看什么，都把一件东西看成了两件，是吗？你本来穷得只有一头毛驴，现在可有两头了，阔起来了。哈哈！”

“真是这样，陛下！”阿凡提说，“比如我现在看您就有四条腿，和我的毛驴一模一样呢！”

由以上分析可以得出如此结论：《福乐智慧》吸收了：1、维吾尔寓言，尤其是寓言诗的文体；2、《阿凡提的故事》中的喜剧

成分，和喜剧创作方法。创造性的塑造喜剧形象，渲染喜剧气氛，使作品独具一格。

---

〔1〕《东方文学作品选》（下）423 页，湖南人民出版社 1986 年。

〔2〕《维吾尔族谚语选》36 页，新疆人民出版社 1978 年。

〔3〕〔4〕《维吾尔族古典文学作品选编》17 页，5–6 页，新疆人民出版社 1984 年。

〔5〕〔6〕《乌古斯可汗的传说》26 页，新疆人民出版社 1982 年。

〔7〕《维吾尔族寓言诗集》12 页，四川民族出版社 1986 年。

〔8〕《维吾尔族寓言选》124 页，新疆人民出版社 1987 年。

〔9〕〔10〕《维吾尔族动物故事精选》82 页，83 页，甘肃少年儿童出版社 1989 年。

〔11〕《普希金童话诗》V 页，新文艺出版社 1954 年。

〔12〕《维吾尔族寓言选》214–215 页，新疆人民出版社 1987 年。

〔13〕《阿凡提的故事》29 页，中国民间文艺出版社 1981 年。

试论《福乐智慧》的文学构造

热依罕

《福乐智慧》是维吾尔族诗人优素甫·哈斯·哈吉甫用突厥语创作的长篇劝谕诗，全长13 000余行。成书于11世纪60年代末期到70年代初期，距今已有900多年的历史。它是一部包括宗教信仰、修身处世、治理国家等多方面内容，气势恢宏、博大精深，具有史诗般价值的伟大作品。多少年来，它和《突厥语大辞典》构成了维吾尔民族文化史上的“双璧”，为世人瞩目、叹服。

如何从文学的角度，用文艺学研究方法来研究这部作品，在我国还有待进一步深入。《福乐智慧》作为我国文学史上一部重要诗作、它在文学方面的特点是很丰富的。分析研究它将是一项长期的、有益的、然而也是艰巨的工作。本文试图从它的文学构造方面，谈谈简单的提纲性的意见，以就教于有关专家学者和关心这一问题的读者。

一

所谓文学构造，是指文学的基本形态，文学内容的表现机制。或者说，文学的内容在何种方式的作用下而发生审美作用。它是多种审美效应的组合。效应又是投射和反馈的统一，体现为一种系统，一种联系诗人和社会，诗人和作品，诗人和读者，读者和作品，读者和社会的各种关系的系统。任何一种文学作品，

都可以看作是一个系统，都是多种审美效应的组合。

在阐释本文的观点以前，想先就可能会遇到的一些棘手的问题进行一点必要的说明。

首先，《福乐智慧》是一部劝谕长诗。尽管有的同行不同意这种归类，然而，我们仍然认为称它是劝谕诗更符合它的基本性质。

我们从文艺学角度上对诗进行种类的划分，是界说性的，它的严格性是相对的，而不是绝对的。比如我们说叙事诗和抒情诗有别，是因为叙事诗的基本定势是写实性的，描述性的。而抒情诗则是表现性的，是幻觉性的。但这并不排除抒情诗中的写实性和叙事诗中的表现性。诗的种类的界说所凭借的依据，是诗的基本定势，并不排除可能存在的其他因素。

那么，劝谕诗的基本定势是什么呢？劝谕诗是带有鲜明外露的功利目的性的概念的演化，它以形象代表抽象的概念符号，以情感作为概念演化的外在逻辑。它和哲理诗也不相同。哲理诗的基本定势是物我关照之后的意识升华，是现实外在形态引起意识的内在经验的类比证同，情感是作为概念演化的内在逻辑体现的。比如“白日依山尽，黄河入海流。欲穷千里目，更上一层楼。”而从《福乐智慧》的基本构造来看，认为它是劝谕诗更加符合它的实际存在。

这样界说的结果，给我们的研究无疑带来了阻力，因为从劝谕诗的规定性中我们看出，由于《福乐智慧》比较概念化，使它和我们理解的文艺理论发生了抵触。黑格尔在分析了古希腊著名劝谕诗人赫希俄德的作品之后说：他的作品“语调虽是史诗的，内容却不真正是诗的。因为从确定的材料来看，道德箴规和哲学格言都还停留在抽象的一般上，而真正是诗的内容却须把具体的精神意蕴体现于具有个性的形象。”[1] 这话似乎也适用于对《福乐智慧》的批评。因此，用文艺学方法研究《福乐智慧》，就可

能会出现一些困难，如果搞不好，就会有牵强附会之虞。

其次，对熟悉《福乐智慧》的人来说，也许大都注意了这种现象，就是它虽有想象的方式，却缺少情感的逻辑关系和引人入胜的情境。也就是说，我们无法把作品中的人物和事件看成是现实的，而只能看成是某种概念的符号。它在本质上还缺乏真正是人类的现实生活。现实生活中的人一方面具有人类精神、情感和意识，另一方面又是具体的客观存在，即政治生活，宗教生活，家庭生活乃至物质生活的方式，需要和满足需要的手段。《福乐智慧》恰恰缺少这方面的表现。不能不又给我们的研究带来困难。

也许正是以上的原因，在对《福乐智慧》的研究中，文学性的研究是最为薄弱的，远远不及对其哲学的、伦理道德的、政治的、法学的等诸方面的研究。

但是，我们既然把《福乐智慧》归入劝谕诗范畴，就不能像对叙事诗、抒情诗以及哲理诗所规范的那样，去苛求它为什么不遵循情感逻辑而以抽象思维逻辑来编造故事，展开故事，虽然批评仍然需要。

二

按照黑格尔关于史诗和诗剧的划分标准，《福乐智慧》似乎更加贴近史诗而疏远诗剧。黑格尔把史诗分为正式史诗和非正式史诗。他在分析非正式史诗时说:“它们涉及人生职责，生活智慧以及关于在精神界形成人类知识行为的牢固基础和联系绳索之类东西的看法。这种掌握方式之所以具有史诗性质，是因为这类格言所揭示的不是主体的情感和纯粹个人的感想，而且目的也不在打动人心，激起情感，而在使人认识到它对人类就是职责，就是光荣，就是正当道理的那种意义深远的东西。古希腊史诗有时就

带有这种史诗的语调，例如流传下来的梭伦的某些挽歌就往往用劝诫的口吻和风格，内容大半是关于社会公共生活、法律和道德之类的教训告诫。”[2] 从《福乐智慧》的基本构造来看，颇为接近如上的界说标准。其中出现的四个人物形象：日出、月圆、贤明、觉醒，不是血肉之躯，也没有灵魂，而是四种概念（法制、幸福、智慧、来世）的化身。他们之间没有人类命运和情感的冲突，只有各种概念之间相互排斥和兼容的抽象冲突。他们四个人不是具体的人，而是社会结构的抽象形态的符号。黑格尔还在同一本书中，对阿拉伯、波斯的史诗进行了分析，他说：由于伊斯兰的广泛征战成功以后，在史诗这个领域里就只出现了一些教训式的寓言，表现清醒智慧的格言和根据实际生活经验的教训诗，论及法律、知识和道德的劝诫诗。

优素甫·哈斯·哈吉甫作为一个伊斯兰信徒，又受到阿拉伯和波斯文学的影响，似乎有理由认为他继承了这些风格。

而黑格尔在界说诗剧时说；“戏剧把一种本身完整的动作情节表现为实在的，直接摆在眼前的，而这种动作既源于发出动作的人物性格的内心生活，其结果又取决于有关的各种目的，个别人物和冲突所代表的实体性。”[3] 《福乐智慧》具有抽象的一般性，它既缺乏内心的生活，又缺乏实体性，所谓实体性，就是作为人的存在的全部特性。诸如人的全部精神生活和利益、目的、要求等情感意识以及实现这些时所采取的方式方法和遇到阻力时的努力。尽管采取了对话体形式，它仍然不是诗剧。

因此，对《福乐智慧》的把握，一般来说是理性的，而不能是感觉的，这和我们欣赏一般的文学作品那种感觉的心理反馈有些区别。一般来说诗人的任务本来是通过全面地引导读者意识到他平时规避和忽略、或者以忐忑不安之心感觉到的事物，迫使读者的洞察力变得更加明析深刻。诗人的工作就是阐释和阐发意识的内涵，人生中不可避免的反复无常的喜怒哀乐和变幻莫测的社

会生活及情感状态，使读者在重新展开的想象情境中，关照自己，关照自己赖于生活其间的社会，以及它们的本质和发展变化。而《福乐智慧》并不是调动读者的想象力，也不为打动读者的心和引起情感上的激动，它是神圣的带有庄严的气氛，人们不是感觉，而是在听训。

因此，它的审美价值，就具有一定的特殊性。

三

这特殊性主要表现在以下几个方面。

1、启迪效应：

所谓的启迪效应，是由作品思想的深刻性把社会的本质意义明彻地显露出来，使读者产生的突然领悟，受到智慧的启发。

《福乐智慧》的成书目的，依诗人自述是“愿它使读者幸福并为之指明前程。”因为诗人当时生活的时代，政治反复无常，国事杂乱无章，追逐权力和财富所导致的战争和伊斯兰征战结合在一起，出现了无数的阴谋、离间、凶杀、背叛等各种各样的丑行，引起社会极大的不安和动荡。人们丧失了精神上的信赖和凭借，国家丧失了法规和正常秩序。诗人痛感如此下去，民族将会败落，便以此书劝谕君主和臣民。

诗人认为，知识是治理社会的根本方法，有了知识，正义才得以伸张，法律才得以遵循，公德才得以实现，战乱才得以平息。罪恶才得以抑制。他把社会的结构化为四种主要的观念，即法律、幸福、智慧、来世，并赋予这些观念以形象，通过他们互相依存的原理，揭示了社会的本质。他试图使他的这些思想也能被君王和臣民接受，被他们所理解、便采取了不厌其烦和反复比喻的方法，以引起读者的警觉，并最终和他产生共鸣、保持一致。他知道，枯燥的概念如果不冠以美妙的词汇是难以打动人心

的，难以引起读者的兴趣的，因此，他采取了诱导方式。

2、诱导效应：

所谓的诱导效应，是用形象的展示把读者的注意力和思维引向预定的路线。

《福乐智慧》的主旨是非常明确的。而且我们前面在界说劝谕诗的基本定势时已经指出，劝谕诗是带有鲜明外露的功利目的性的概念的演化，它以形象代表抽象的概念符号，以情感作为概念演化的外在逻辑，又遵循心理逻辑的特点。只是，在劝谕诗人的思维中，他既要“通过运用间接概括认识世界的概念而进行”，[4] 组织起一个概念系统；又要以具体的形象形式以鲜明的表象的形式，组织起一个形象系统，以弥补概念系统的枯燥。也就是说，诗人既要布道说教，又要诱你进入他设计的情境之中，在不知不觉之中喻教于乐。

优素甫·哈斯·哈吉甫是个天才，他将自己的观念通过想象中的人物和由他们所构成的故事中显现出来。法制、幸福、智慧、来世四种观念被日出、月圆、贤明、觉醒所替代，他们仿佛是活着的人，和读者一样，在生活着，在思想着，在起着各自的作用。读者在不知不觉中和形象达到了和谐一致，心灵便得到了净化。

3、净化效应：

所谓净化效应，一是艺术的情感弥漫着读者的心灵，从而引起读者的原始情欲的升华和功利观念的中止；二是在艺术对象中的那种与实际生活不同的、存在上的或形而上学上的意蕴、与宗教的、哲学的、道德的、科学的价值相同，从而引起观念上的升华。

《福乐智慧》在这方面的审美价值是极为突出的。因为优素甫·哈斯·哈吉甫创作《福乐智慧》本身就是想达到这样一种效果。他尽可能地在使每一种观念变得如泣如诉，贴近人情，他让

国王日出也充满忧伤，因为他作为法律的化身，如果没有幸福在他身边，法律的意义便失去了存在价值。幸福的化身月圆大臣就随运而生。月圆的出现给国王的生活带来了目的性，国王高兴了。但月圆却忧伤起来，因为他已年迈，将要离世，幸福将离去。看来，月圆并不完美。月圆只代表幸福。他还不能使国王这个法律取得更公正的存在。智慧的化身贤明便应运而生。智慧既兼容了幸福，又补足了幸福的惜世自私之不足。智慧是大公无私的，法律便真正找到了依靠。国王终于无忧无虑，贤明也感到心满意足。贤明既然是大公无私的，他就想到了觉醒。觉醒博才多学，却嫉愤今世，他从今世超脱出来，怡然自得地修身养性，贤明求他出山辅佐国王，他拒绝了，他是来世的化身。因此，觉醒衬出了贤明在今世的功果，又喻示了贤明的来世特征。

这似乎是故事，却又不是故事。在似是故事的情境中，读者使原始的情欲升华，功利观念中止，进入情节，感而奋之。在不是故事的观念演化中。读者从具有象征性的形象中领悟了真谛，肃然起敬。

4、象征效应：

所谓象征效应，是人类观念和情感的对象化、符号化、物态化，以及欣赏者把作品中的形象作为自己生活与心灵的象征图象，而展开切身经验的回忆、反省和联想等一系列象征表现的精神活动。

黑格尔在《美学》中说："东方诗在运用图景和比喻方面特别显得辉煌富丽，这一方面是由于东方诗的象征倾向必然要使诗人在周围寻找可以比拟的类似现象,一个普遍意义本来就可以涉及范围很广的类似现象,这就使得东方诗把世间一切最辉煌最庄严的五光十色的事物都用来装饰心中的唯一值得歌颂的对象。"[5] 优素甫·哈斯·哈吉甫继承了这一风格，《福乐智慧》的总体设计就是象征性。

按照系统论的原理，一事物脱离原来的系统而进入新的系统之后，这事物就获得了新的性质。如用花朵象征爱情的热烈和甜美，花朵便从原来的植物系统脱离了出来，而成为一种情感的符号。在《福乐智慧》中，此类象征性的定势是服从于整体构思的。即法律、幸福、智慧、来世这些观念性的东西转化成日出、月圆、贤明、觉醒等形象符号，这时，观念和形象便获得了新的性质，即象征的关系。

在《福乐智慧》中，形象符号不是目的，只是手段，这和正式史诗和诗剧中的形象符号既是目的也是手段是有区别的。

但这并不影响《福乐智慧》的象征效应的发挥。实际上，贯穿在《福乐智慧》全诗中的象征性，使得它摆脱了枯燥无味的说教性，而更加贴近人的想象力。反复运用的比喻、夸张等手段，使它成为一部优美感人而有说服力的诗作。

从以上的简单分析中，可以看出来，《福乐智慧》缺少抒情诗的迷幻效应和叙事诗的证同效应。当然，每一部文学作品，都不可能是所有效应的总和。不同性质的效应在不同的作品中体现，才使文学有了种类分别。因此，《福乐智慧》是一部值得骄傲的文学杰作。尤其是优素甫·哈斯·哈吉甫为维吾尔族创造出了一种活的诗的语言，也显出创造天才的大胆和魄力。在这一点上，他具有但丁对意大利文学的那种杰出贡献。

---

〔1〕〔2〕〔3〕〔5〕黑格尔：《美学》三卷下册 107 页，103–104 页，241 页，60 页。

〔4〕彼得罗夫斯基：《普通心理学》第 374 页。

《福乐智慧》之戏剧美学研究

姚宝瑄

在《<福乐智慧>之戏剧研究》一文中，[1] 对于其诗剧结构，表现手段及特征，与希腊、印度、中原戏剧的关系，以及在中国文学史、戏剧史上的地位诸问题，我已做过一些初步的探索。本文试图从戏剧美学角度，对《福乐智慧》（以下简称《福》）进行更深一步的研究。

一、诗剧与叙事长诗的区别

叙事长诗与诗剧（剧诗）虽然都是用诗写成，但在本质上是不同的两种文学形式。人称《福》是叙事长诗的根本原因，是理论界过去常把戏剧（剧本）归入“叙事类”文学。戏剧当然要叙述，但以一言以蔽之是不科学的。剧本是继抒情诗、史诗以后出现的第三种文学体裁，共分有舞台演出剧本与阅读剧本两种，《福》属后者。叙事文学一般指史诗、小说。剧本虽被称为戏剧诗，然而既不同于抒情诗，也不同于史诗和小说。别林斯基对此有精辟的论述：“尽管在戏剧中,也像在叙事诗中一样，有着事件，但戏剧与叙事诗在本质上是南辕北辙的”。[2] 当然，戏剧中又呈现出两种结构，我们早已就《福》的史诗性叙述法结构作过讨论。亚理士多德早已指出，史诗性结构的表达方式是“叙述法”。而戏剧应是用“动作”（包括外部动作、语言动作、静止动作，或称为外部动作、语言动作、内心动作）来表达。也就是说，在叙

事文学中表现事件的基本方式是用语言（文字）去叙述事件；而在剧本中则是以直观动作为基本表现手段。《福》本身是用语言（文字）表达直观动作的诗剧文学剧本（这一点下面还要谈到）。

就二者的审美特性而言，在叙事文学中，被叙述的事件无论发生在什么时候，都将成为已经发生过的东西；而在剧本文学中，用动作直观地再现事件，使一切都成为在观众（读者）面前正在发生着的事件。这是区别《福》文学体裁的根本点。《福》自第十二章故事开始后，逐渐呈现出来的，是用对话（动作）与叙述交待形体动作而使其成为正在发生的事件出现在读者（观众）面前。翻阅一下西域古代叙事诗的体例，开篇几乎都有一个时间的交待，如“很久很久以前”，或者“在遥远的古代”等等，而不是作一个“故事开始”的交待。给读者的印象无疑是已经发生过的事而不是正在发生的事。就此而论，《福》是诗剧而不是叙事长诗。

就作品的“戏剧性”而言，别林斯基曾说过：“有的按形式看来是叙事的作品，却具有戏剧的性质，反之亦然。当戏剧因素渗入到叙事作品里的时候，叙事的作品不但丝毫也不丧失其优点，并且还因此大受裨益。”“戏剧因素理所当然地应该渗透到叙事因素中去。并且会提高艺术作品的价值。”[3] 这一点很重要。《福》的作者主要将自己所有表述的思想，依附在一件事情上，在戏剧形式中带有着叙事的因素，其结果使作品成为以叙述性结构为表达主题的依据的一出诗剧。这是后世诗剧共有的一条规律。而恰恰是这一点，才提高了这一作品的艺术价值与地位，使它列身于西域文学、西域戏剧之首，奠定了它在中国乃至世界戏剧史、文学史上的地位。

“戏剧性”这一审美概念的基本内涵，大致包括三个方面：其一，动作。是戏剧艺术的基础。《福》中的内心动作、语言、外部动作虽然不及悲剧结构戏剧那样富有表现力，但远在叙事诗之

上，何况这是一部哲理诗剧。其二，冲突。“没有冲突就没有戏剧”的说法并不全面。冲突是戏剧创作的一个重要问题，但不是戏剧艺术的本质。“性格冲突”也是戏剧性的一个重要内涵。《福》中矛盾冲突不甚激烈，然性格冲突却表现的淋漓尽致。其三，戏剧情境是戏剧艺术的一个中心问题。它是各种动作及其心理内涵的客观推动力，是“冲突”爆发和发展的前提和条件，是性格展现的客观条件，同时也是读者（观众）与剧中人物发生共鸣的媒介。《福》的情境是在一个如何治国安民的广阔背景下体现的。在这个特定环境中，四个主要人物充分展现了自己的性格。当然，所谓的“戏剧情境”，肯定是一个假定性的情境，而《福》正是在这一假定性的理想情境中展开直观的动作与语义的动作，使读者能通过这因袭相承的动作（包括作者的介绍、叙述）洞察到其中人物性格和人物关系的本质，同时领悟到作品探讨的哲理范畴的所有内涵。从“戏剧性”这一审美概念看，《福》是一部诗剧文学剧本。

鲁迅先生说:“剧本虽有放在书桌上的和演在舞台上的两种，但究以后一种为好”。〔4〕恩格斯在批评拉萨尔的历史剧《兰茨·冯·济金根》时说:“由于道白很长，根本不能上演，在作这些道白时，只有一个演员做戏，其余的人为了不致作为不讲话的配角尽站在那里,只好三番两次地尽量做各种表情”。〔5〕在谈人物形象的塑造时，恩格斯认为人物的“动机”要更多地通过剧情本身的进程,“生动地、积极地、也就是说自然而然地表现出来。而相反地，更使那些论证性的辩论(……)逐渐成为不必要的东西”；〔6〕并说“这个标准是区分舞台剧和文学剧的界限”。我们不能用现代的戏剧规范去强套古代人的遗产，经典作家的论述只是我们研究《福》的指导方针。《福》中那些“论证性的辩论”的确很长，很不适应于舞台演出。但是，经典作家的论述主要针对舞台剧本而讲的。反之，他们所反对的，便是文学剧本所允许的。

《福》就是他们所讲的那种放在桌子上的诗剧"文学剧"本。

下面我们再简要地将《福》与世界上最早的哲理诗剧《约伯记》作以比较。

《约伯记》是古希伯来文学总集《旧约》中最雄大的作品，是一部修辞华丽的哲理剧诗（诗剧），大约产生于公元前5世纪下半叶，早《福》1500年。对二者的关系，我另文专述，这里只就形式、结构方面作个对比。《约伯记》的"引"是说明约伯的来历，使用的是作者叙述交待的方法。接着是天上序幕。上帝和撒但约定，由撒但去考验约伯，看他是否真正义人，信心是否坚定。这可作为第一幕。方法仍是作者交待与剧中人物对话的混合。第二幕是约伯接连遭到不幸，牛羊成群的失去，七子三女都死光了，身上又长满恶疮，疼痛难忍。使用的方法与第一幕相同。第三幕是三个朋友来安慰他，却又说他一定犯了天条，罪有应得。约伯知道自己没有罪，受了冤枉。他与三个朋友之间辩论得很激烈。辩论全然是大段对话，与《福》中表现的完全相似。每人说话前，都标明"某某人回答说"，"某某人接着说"等等。第四幕是他们四人"论证性的辩论"难分难解时，一个青年站出来说话（也许是代表剧中的合唱队），拿出新见解，认为受苦是上帝给人的锻炼。这个说法仍不能说服约伯，继续展开辩论。方法是全然的对话。第五幕时，正在辩论中，风云骤变，上帝在暴风雨中说话，证明约伯是义人。在极端痛苦中，怀疑并责难上帝是当然的。使用的方法与一、二幕相同。最后是尾声，上帝重新赐予约伯较以前更丰富成倍的幸福，并使他快乐幸福地活到140岁。

哲理诗剧《约伯记》是史诗体叙述性结构，表现形式是作者交待与剧中人长篇辩论——对话组成。探讨的问题核心是好人为何受苦这个哲理很强的论题。诗剧表现了作者实事求是、辩证地探论问题的哲学头脑，用诗写成。这些可以说与《福》完全相似。（也可能《福》的作者曾看到过《约伯记》。）既然二者如此

相似，《约伯记》又是古往今来世人所共认的哲理诗剧，那么《福》为何偏偏被强加于“叙事长诗”的桂冠呢？据此，我们可以理直气壮地、肯定地说：《福乐智慧》是一部哲理诗剧的文学剧本，而不是常说的叙事长诗。

二、对《福》中论题的美学分类

《福》中论述的问题很多，人类认识史上的各个学科它几乎都涉及到了，详细分类是很困难的。这里只从美学角度将其有关“人”的论述加以分类。为进一步研究作者的审美观铺好路基。

《福乐智慧》论题分类一览表：（表一）

从上面表格中可看出，全文（包括序言之二、附篇一、二、三）共计 89 章，每章都涉及到人的问题。其中主要论述问题的共 73 章，占总章数的 82%。主要作为交待情节的共 16 章，占总章数的 18%。当然，论述中有交待，交待中也有论述，不能截然分清。即使大略分划，也可窥其一斑。所论述的关于“人”的问题，从人情风俗到处世哲学，从治国安民到人臣之义，从天文地理与人的关系到如何教育下一代，上至神、君，下达黎民百姓无不囊括其中。真可谓一部包罗万象而又精深博大的哲理诗剧名著。

从上述表格中可看到，所论述的众多的问题，又归入了以上两大类，11 个小的门类。各类中论述的问题又大多在遗言类四章中论及，而遗言类及全书的中心是以知识、智慧、正义、贤德、正直为主要贯穿的思想认识提纲。这个思想认识提纲化为四个形象的人物，化为抽象的人物符号——名称，最后将书中论述的精粹凝聚在书名之中，真可谓一座富丽堂皇、建筑宏伟的金字塔。塔底广阔扎实，塔尖荟萃精华，一语而概全。但同时也可以看到作者涉猎的范围太广，太琐。使作品中的论述，多有重复

《福乐智慧》论题分类一览表（表一）

抽象的议题								具体的议题												交待情节	
知识智慧人生		今生和来世		真主与先知		遗言类		对汗王大臣要求		对群臣要求		交往礼仪		对具体人		对家庭成员		辩论（其它）		（包括叙述）	
章	议题	章	议题	章	议题	章	议题	章	议题	章	议题	章	议题	章	议题	章	议题	章	议题	总	章节附记
6	人类的价值	9	善行	1	真主	21	月圆遗嘱	4	春天与汗	29	大臣的条件	47	如何给国	50	对待圣裔	62	如何娶妻	77	圆梦	12	12、14
7	语言的美	42	今世缺陷	2	先知	22	月圆对贤明	28	君王的条	30	将领条件		王供职	51	哲人、学者		（对妻子的	78	说梦	24、	25、26
	质与缺陷	43	今生、来世	3	先知		的教诲		件	31	御前侍臣			52	医生		要求）	79	明给觉圆	39、	40、44
10	知识、智	67	遁世、知足		四同伴	23	月圆给日出	49	对黎民	32	内监	48	与宫中人	53	巫师	63	教育子女		梦	45、	68、69
	慧、才华	73	失去的生命				的遗书	71	觉醒告诫	33	使节		交往	54	圆梦者		（对子女	80	觉醒对梦	70、	76、82
15	幸运	附一	青春、老年			81	觉醒遗言	72	治国之道	34	书吏	65	赴宴的	55	占星士		如要求及		的解释	84.	
16		附	世风、人心					74	觉醒进言	35	宫廷司库	66	礼仪	56	诗人		对女人的	41	觉与贤		（全剧叙述
17	正义	二								36	御膳司			57	农民		要求）	46	两次辩论		情节、论述
18										37	侍酒官			58	商人	64	管理仆役				问题相同。
19	语言美									38	君、臣			61	牧人			序二	阐述见解		然论述多见
20	幸运无常													60	工匠			5	天文		前73章。
27	智慧													61	贫者			8	作者致意		交待者多见
75	正直、人情													83	胡马鲁对			11	书名含义		此16章）
															贤明						
														35	国王对贤明						论述73
														附	作者的告诫						占82%
														三							交待16
																					占18%
11	美	7	善、遁世知足	3	理智、宗教	4	忠、仁、义廉、洁、正	6	爱、理智、仁、正直、义	10	忠善、诚	4	礼、义	15	爱、仁、义诚、勤	3	贞、贤、德知识、虚心	10	出世与入世点题	16	

感。这是域外一些学者认为此作品属较为枯燥的说教、劝喻，文学性不太强的原因。

对中国中原地区的古代哲学、美学，特别是伦理学略有认识的人，根据表格中的分类，读一遍作品，就会明显地感到作者构画出来的这一理想中的王国，是以政治伦理学说为中心、为支柱的，比较强调君臣有别，夫妻有别、父子有别；着重强调善、美、德、义、仁、忠、爱；要求女人贞洁贤德，臣民遵规守法，求取功名以留名青史；提倡知识、智慧，语言的美与品质行为的崇高等，均与中原古代人的审美要求几乎同出一辙。我们知道，中国之政治伦理思想，贯穿封建社会2000余年。这套思想体系起于春秋战国，臻善于宋代理学，恰恰与《福》剧成书的时间相当，我们不能否认二者之有一定的联系。有的域外学者曾认为打开《福》剧，就好像看到一本译自中原的著作，其原因就在于此。至于二者的联系，需要花大力气，认真并客观地研究，这里不再赘述。作品是融会了东西方文化精粹后在本民族的土壤中结出的硕果，并独树一帜，开创了哲理概念化为戏剧人物的新的艺术形式，则是必须肯定的。完全可以说，《福》剧是中世纪连接东西方文化、文学的中央桥墩，是中世纪文学中奇峰突起的哲理诗剧。(这一点，留待日后再专文论及。)

从上述表格中可以看到，作品所讨论的问题。所涉及到的各个阶层、各种类型的人，交织在剧中四个主要人物的辩论对答之中，逐渐勾画出一幅理想王国中的优美的蓝图。而这金字塔式的情节与论辩，又是依附在诗剧结构上逐步展开的。

三、理想的蓝图与诗剧的结构

从上面表格中可以看到，作者论述问题的章节，大多在14—24章、27—40章、45—68章这三大部分之中；其次是七十章

以后有一些论述。第一部分以知识、智慧、人生为主（14—24），第二部分以对臣民的要求为主（29—38），第三部分以对具体人的论述为主（50—61），其余的论述就较繁杂交错了。以这三大部分为主，体现了作者理想中的王国的情境。研究这三部分在诗剧中的连缀，是本节的任务。

理想中的王国，是作者哲学思想、伦理学、美学思想的具体展现。是作品主题思想的扩展、幻化。它分别从上节表格中归纳的两大类 11 个领域中逐步体现出来。下面我们逐层分析：

其一，主题思想。这是整个诗剧的核心，它主宰着情节的发展、结构的完整、人物的塑造、行动的连贯。果戈理认为："没有思想，戏就没有个统一了"。[7] 别林斯基说："动作的单纯、简要和一致（指基本思想的一致），应当是戏剧的最主要条件之一；戏剧中一切都应当追求、一个目的、一个意图"。[8] 就是说，戏剧中"一切都来自一个主要的思想，一切都回到那个主要的思想"[9] 上去。思想这个中心，决定着整个诗剧的完整性和统一性。《福》剧的中心思想大约是：通过剧中四个主要人物的相互交往，对于如何治国安民的问题，展开哲学、伦理学、美学范畴的论辩，集中体现了日出国王如何礼贤下士，月圆、贤明忠君保国安民，以及觉醒这一山林隐士的宇宙观、人生观，表现了在 10—11 世纪这个特殊的时代里，古代维吾尔人的思想情趣、处世哲学与理想中的美好未来及其整个思想领域的变化和发展。

在有些人看来，给一部作品总结出中心思想，应当是中学课堂上的事。然而，它是研究的第一步，我们必须认识这个中心主题，因"它就好比一块磁石。它能把思想、人物、动作、对话都吸在它的周围"。[10] 不认识这一点，研究就不可能深入。作者创作诗剧的过程，绝不是纯理性的思维过程，当然也不是完全排斥理性认识的纯感性活动。作者以诗的方式接受现实印象，并且能借助幻想的活动，在诗的形象中把那些印象复制出来，并使其形

象化（化为情节、人物），使其哲理化（哲理概念化为人物名号），使其艺术化（形成诗剧）。就是说，从生活的第一印象到作品主题的形成，从日常观察中撷取其要点，总结出富于哲理的论题，形成了作者独特的思想认识体系——哲学、美学思想深深地渗透在伦理学范畴之内。这就是诗人创作诗剧的主导思想。一句话，作者能够“从生活的散文中抽出生活的诗”[11]来。这诗与其说是哲理诗，倒不如说是伦理诗。

列·托尔斯泰说过：“一些不能深入体会艺术的人，常常以为一部艺术作品之所以构成一个完整的整体，只是因为在一部作品中活动的总是同样的一些人物，一切都安排在同一个纠葛上面；或者作品所描写的是一个人的生活。这种看法是不正确的，这只是肤浅的观察者自己以为如此而已。把任何一部艺术作品连结成一个整体，并因此而产生了反映生活的幻觉那种‘士敏土’，决不仅仅是人物和情境的统一，而是作者对待对象的那种独特的、伦理上的态度的统一。”[12]《福》的作者“对待对象的那种独特的伦理上的态度”，恰恰是《福》剧的基本思想。因而使得作品在根基上就打好了“统一”在政治伦理学范畴之内的前提。

其二，结构。结构的任务，是在剧作所允许的时间、空间中组织动作，而产生动作的却是人物。即，人物的动作由结构组织起来，统一在中心主题这一旗帜之下。结构的最终目的，是为了完整地、深刻地表达主题思想。结构是剧本的形式因素之一。它是内容的反映，也受内容的制约。而主题思想，在结构的统一性中，起着磁石的作用。我们早已对《福》剧的结构进行过讨论，这属于反映三层重叠剧的史诗性结构而不是悲剧性结构。这一种结构，对于只作为文学剧本，不作为演出剧本的哲理诗剧《福》来说，无疑是主题思想最好的依附结构。它不以情节紧凑，时间、空间的局限来束缚自己的手脚，而是可以在较为广阔的社会舞台上，倾吐胸臆，款款叙述、交待、辩论、探讨。

结构完成主题思想，有着体现和图解两种途径。而这两者的界线在于人物的塑造。所谓体现，即剧中每个人物都有着不可重复的个性。每个人物都是按照自己的意愿、目的在行动着，构成相对独立的动作线。各自的动作线都直接、间接地体现着全剧统一的思想。所谓图解，就意味着个性的消失或不鲜明。这些人物虽在那里行动着，相互交往着，但这一切行动都出于主题的需要。为了证明主题，动作失去了个性色彩，动作线失去了各自相对的独立性。《福》剧中四个人物的相互交往、辩论、探讨，可以说出自主题的需要。特别是月圆、贤明父子二人，在个性上就缺少鲜明的独特性。把二者重合为一人也可以完成他们所表达证明主题的那忠、义、仁的一部分。相对的说，日出国王的个性便较为鲜明。他广纳贤士，真心听取忠谏之言，礼贤下士派贤明三请觉醒等，有着自己相对独立的动作线。而觉醒则是四个主要人物中塑造的个性最为鲜明的一个人物。他三请而后顾，又归隐乡里；知识广博，治国之策、安民之计、义、仁、爱等无不具备，不求富贵，甘愿平心静气地度过那清贫恬淡的隐士生活，实在是一可爱可敬之人。

就全剧看，由于主题的需要和哲理诗剧这一艺术形式的局限，《福》剧先天性的“体现”不足，“图解”有余。从剧作看，作者似乎对此有所认识。在剧的后半部即从第三幕请觉醒开始，四、五共三幕中，动作、场景都有了明显的与前两幕的不同之处，也就是加大了外部动作与场景——空间的转换。同时，时间也连接得很紧。可以说，作者力求在这难以全然地“体现”主题的哲理诗剧的创作过程中，在“图解”中力争做到“体现”。这便是本剧最可贵的地方。

其三，人物和动作。主题是作品的灵魂。实现剧本的完整性、统一性，是结构的课题。而动作，是戏剧的基本手段。剧本的主题思想永远渗透在戏剧动作之中。在剧本中，动作的统一和

主题思想的统一是不可分割的，没有前者就没有后者。反之亦然。戏剧，严格的说，是动作的艺术，哲理诗剧也不例外。

黑格尔说:“能把个人的性格、思想和目的最清楚地表现出来的是动作.人的最深刻方面只有通过动作才能见诸现实。”[13] 关于戏剧动作，有人分为外部动作、语言动作、内心动作三种。也有人分为外部动作、静止动作、语言动作（对话、独白、旁白)。[14] 动作“起源于心灵”。语言、行动，均起于人物的内心活动。外部动作指“看得见”的“形体动作”。《福》剧中月圆出场坐在圆球上，贤明打马三请觉醒等，均是外部动作。这种外部动作在《福》剧中较之语言动作要少得多。当然，哲理诗剧的文学剧本，不是供演出本，不应因此遭到非议。舞台剧本与文学剧本的根本区别是外部动作的多与少。片面追求外部动作同样不是戏剧所应有的。契诃夫说:“一个人的全部意义和戏都在内心，不在外部的表现”，并批评那些追求外部动作的演员说:“不应该这样做。因为这不是戏”。[15] 西方的以哲理概念化为人物的戏剧《青鸟》的作者梅特林克则认为“心理动作”“要比形体动作崇高无限倍”。[16]

如果认为戏剧动作指的是外部（形体）动作，就大谬了。它包含有人物内心的、心理的动作。从“戏剧动作”的真正含义来讲，后者比前者更丰富、更重要。《福》剧中有一种停顿动作，即双方辩论时有一方略作停顿，继而接下去争论。这种对话，无形体动作的静止、停顿，在戏剧中常常是一种故意的、生动的、富有表现力的动作，经常代表着某种十分明确的心理状态。在《福》中集中表现在贤明与觉醒的两次辩论中。《约伯记》里，约伯与别人争论时，就常常出现停顿，即分开章节，加以“某人接下去说”。这种现象在《福》剧中几乎每章均见。

“戏”在“话”中。对话，意味着双方的交往。戏剧性的对话与哲理性的对话不同。前者是带有一定的可趋使人物产生形体动作

的台词；后者是将需要读者（观众）明白的道理拆开让众人说出来，动作性显然不能与前者等同而论。但是，对话的动作性，指的是人物在对话中"以各人的见解、情操、情感相互影响，断然决定他们的相互关系"。[17] 从这个角度看，对话几乎占80%的《福》剧，其对话动作是极为丰富的。因为月圆见日出，贤明与觉醒之间的对话的结果，使双方的关系有所变化，有所发展，从而使这些对话成为了剧情发展的不可缺少的组成部分。

了解"戏剧动作"的含义以后，就可以解剖这部诗剧。解剖任何一部剧作，可以看到由三条线贯穿着；人物动作的贯穿线，人物性格的发展线，主题思想的贯穿线。人物性格的发展线与思想的贯穿线都潜藏在动作线之中，三者是统一的。下面将《福》剧作以简要的分析。

四个主要人物的动作线是清楚的：

月圆通过考赛米施结识了国王侍臣，通过侍臣引见日出，即月圆——考赛米施——国王侍臣——见到国王，并为国王服务直到去世。见到国王后二人的行动交织在一起。

贤明是通过父亲月圆（父死袭父职）进见国王。即贤明——月圆——国王，并为国王服务。此后二人行动交织在一起。

国王通过贤明认识了觉醒，这个过程是全剧主要的形体动作线，即国王——贤明——觉醒。这条线连续重复三次，加强了剧中的动作线。

觉醒的动作线更为鲜明。通过贤明见到国王，而后重返山林以至去世，即觉醒——贤明——国王——归隐——去世。这是剧中人物性格最突出者，任何个性都是不可重复的。觉醒真可谓这一典型环境中最为典型的人物。即便月圆、贤明父子二人的个性不甚鲜明，但作为忠义之臣，又是鲜明的。何况二人的差别总还是存在的。

此外，还有一个人物需要提及，即觉醒的门徒胡马鲁。他在

诗剧中扮演的角色有似《约伯记》里代表合唱队的青年人，将过去的一切都视为无有，以每个人终归要告别人世的自然规律劝慰贤明；又不失宗教的见解。这属点题之笔，可以说他讲出了觉醒没讲出来的话。他的行动线是由觉醒而及贤明的。

在他们各自的行动线中，透视出个人的性格线。毋需置疑，哲理诗剧这一体裁决定的在人物性格塑造上的先天不足，导致剧中人物性格变化不大。月圆、贤明二人从各自出场到结束，性格上几乎没什么变化。国王略好一些，在不了解月圆的情况下，曾怪怒他，了解情况后，又和颜悦色。多方面考察月圆、贤明，得知觉醒大名后，礼贤下士，连连书信，遣贤明三顾茅庐请觉醒。而觉醒这个人物有个性，但性格变化不大。他们各自都是黑格尔讲的“这一个”，是不能重复的“这一个”。另两位次要人物虽然着墨不多，却栩栩如生。一是国王的侍臣，经考赛米施介绍而见到月圆后，即坦率吐露自己对侍奉君王的看法与经验；利用时机举荐月圆。是一个处事小心谨慎、善于察言观色但又忠诚热情的人，是古代宫廷中忠义官员的素描。另一个是胡马鲁。觉醒不幸辞别人世，他报知贤明，赤裸裸地将自己对人生的看法全盘托出。戏虽少，然性格已跃然纸上。这正是古来中外隐逸山林者的性格特点。

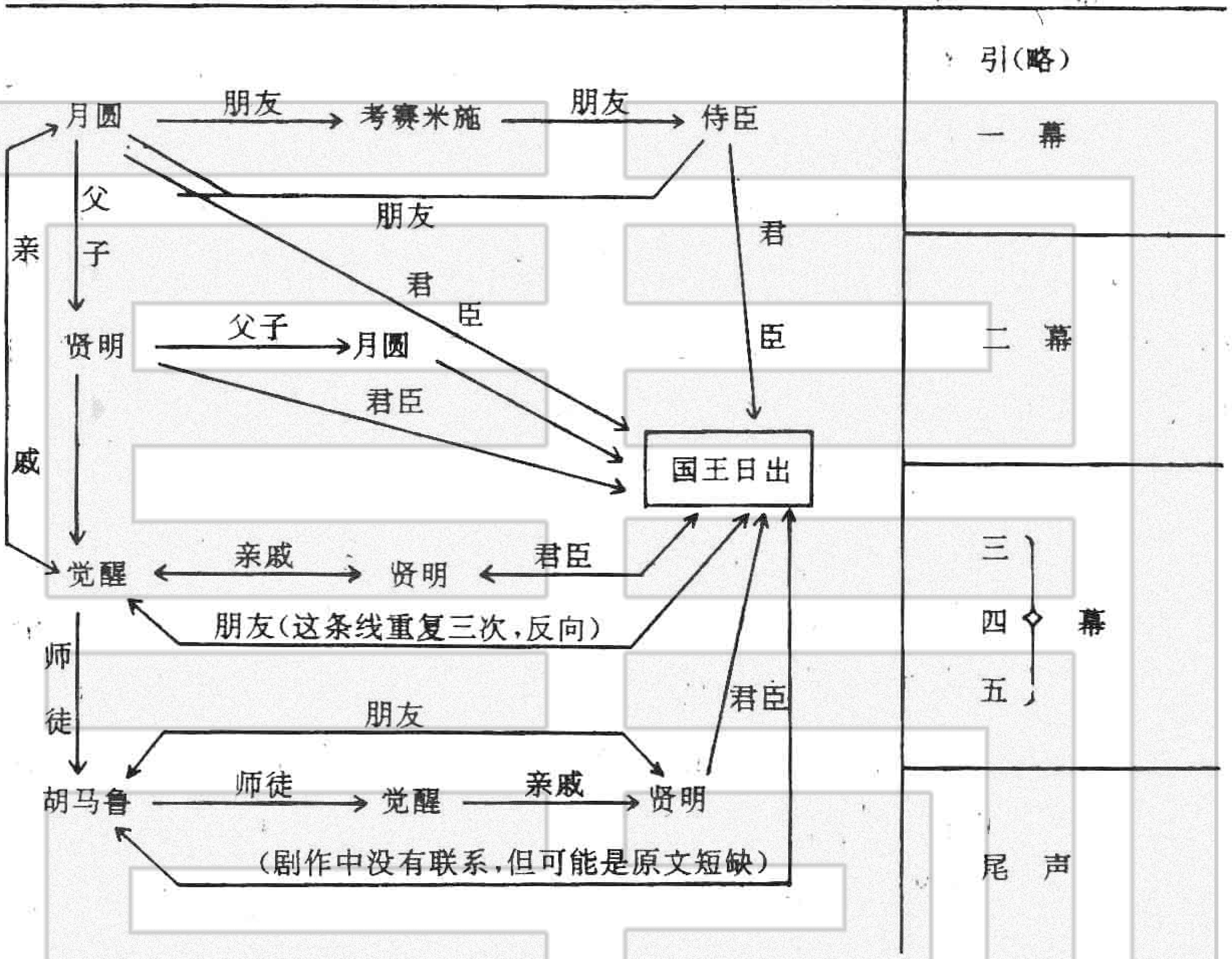
为更深一步讨论，现将剧中人物的关系用图标出，以示醒目：(表二)

从图中看，第一、二两幕中，中心人物是国王日出。月圆、贤明、考赛米施、侍臣，都围绕着国王展开各自的行动线、性格线、反之亦然。

第三、四、五幕，中心人物由觉醒取代了日出。日出、贤明、胡马鲁都围绕着觉醒展开自己的行动线、性格线。反之亦然。

主题思想，主要由月圆、贤明、觉醒三人的相互对话、辩论

《福乐智慧》人物关系图（表二）



和与国王交谈中交待出来。它依附在这人物的相互关系上，在人物的相互交往中逐步趋向完整。就是说，主题思想因人物对话而完整。人物的相对独立的行动线交错在一起，与人物之间的关系相纠葛、成为一张动作的“网”。这张网又紧紧缚在诗剧的史诗性结构这个“纲”上。而这条“纲”，又是为体现诗剧的主题思想而设置的。四个人物名号提纲挈领，集中了主题思想的精粹，而又画龙点睛地荟萃于书（剧）名——《福乐智慧》这一名称之中。真是“横看成岭侧成峰”，像一座金字塔，一步一步将作者的伦理

学、美学、哲学观点体现在读者面前。

戏剧是选择的艺术。所谓选择，包括人物、人物性格的选择，事件的选择，动作的选择，场面的选择等等。它不仅意味着对大量生活素材的取舍，还包含着从中确立中心的工作。作者如何选择，要考虑到全剧动作的中心（行动主题）。这种选择，当然不是盲目的，也不是纯艺术的，而是和作者所要表述的主题思想分不开的。这要求作者必须站在一个理性的高度去进行选择。《福》剧这理想的王国的艺术再现，充分地显示了作者选择艺术的高超。

就上述讨论看来，《福》剧作者的主要目的，不是完成一个事件的叙述，而是要叙述一种思想，（这并不是说剧中没有事件）这也是作者创作的动机。同样可以看到，正因为如此，也同时造成了剧中情节涣散，人物性格较呆板单调，变化甚微，对话冗长，重复过多，结构难以紧凑这些先天性的弱点。然而，作为一部完成于 11 世纪的哲理诗剧的文学剧本，这些不足之处，也就瑕不掩瑜了。

四、作者的美学观研究

戏剧美学是研究戏剧与现实审美关系的一门科学，它主要探索戏剧的审美规律。研究《福》剧作者的戏剧美学观念，就首先要解决作者的美学观问题。

从附表一中的“抽象的论题”一栏里的第一类“知识、智慧与人生”中，可看出作者主要阐述了如下观点：知识、智慧是决定人生价值的关键，是才华的基础与起点。它可以使人正直、主持正义，表里相及、言行一致，可以用美的语言进行交往。第二类在“今生与来世”中，阐述了以“善”为核心的思想体系。而真正的集大成者，是第四“遗言类”。第三类“对真主与先知”的赞颂。表

现了作者思想的总的趋势。总之。是以“善”为核心，以知识、智慧、才华、正直、正义、语言美、内在美为论题的。

善是美的主体内涵，善是美的源头。古希腊亚理士多德在《形而上学》一书中，就把善与美相提并论。在《政治学》中，也明确指出:“美是一种善。其所以引起快感正因为它是善”。罗马的哲学家普洛丁也说:“首先应该肯定的是：美也就是善；从这善里理性直接得到它的美”。“在美后面的我们把它叫做自然的善，美是摆在善前面的”。“美是理性所在的地方。善在美后面。是美的本源”。[18] 但丁也把美与善联系起来评论文艺作品。“作品的善在于思想，美在于词章的雕饰”。[19] 从这一角度推论，《福》剧作者认为善的，是他思想的本源。而用诗剧表现出来的则是一种美的展现。这就是对《福》的戏剧美学研究的要点。他所设置的四个主要人物就是善、也即美的化身。这些美的化身，是作者所追求的理想中美的典范。如“序言之二”中对四个人物名字的解释:“一是正义，以诚为本。一是幸运，意味幸福。一是智慧，价值崇高。一是知足，伴随着欢愉”。这“诚”、“幸福”、“崇高”、“欢愉”，均是美学范畴的概念，又是善的理式的体现。而正义叫日出国王，幸运叫月圆，智慧叫贤明，知足叫觉醒，则有了更深一层的含义。人物名称与内在的哲理含义相表里，取得和谐的统一。这是《福》剧中属戏剧美学研究范畴的哲理美学的丰富内涵。

作者在第十一章中对四个人物姓名的解释则是一幅理想王国的蓝图。“日出国王像征着公正法度。月圆代表了吉祥幸福”，大臣贤明“代表了智慧，提高人的价值”；而觉醒“赋予他以来世的含义”。这公正的法度，吉祥幸福，人的价值在于有知识智慧，并要知足，是属于政治伦理美学范畴的讨论。“知足”者方能称为“觉醒”者，是今生与来世的一种佛学思想。在这样一个国度里，在这样一派升平的气氛中，怎能不处处体现“善”、“美”的情境

呢？这是对《福》剧中“美”与现实之间关系的审美规律的研究。

再看作者阐述的“具体的议题”一栏。第一类对汗王和大臣的要求；二类对臣属幕僚的要求；三类是交往礼仪；四类对具体人即国民的要求；五类对家庭成员的要求；六类中是出世还是归隐的贤明与觉醒的两次辩论。从中可看到一个中心议题：即伦理学。准确地说，是建立在治国安民这一纲领性问题之上的政治伦理学的阐述。其中包括为人处世的哲理、作人的准则、道德的论述与理解等等。

在人类思想史上，美与善，美学思想与伦理思想，有着一种先天的“血缘”关系，像“双胞胎”一样，一齐降临人间。特别是古代社会里，美常常附在实用的事物之上。善是直接与人类生活关系密切的一个美学、也即伦理学的范畴。而伦理道德，则是人类生活、交往中最实用的事物之一。它关系到生活的幸福与痛苦，家庭的离合，事业的成败。乃至国家的民族的兴亡。因而世界各国的伦理道德都具有美学的价值。在《福》剧中作者广泛地开展伦理道德的阐述时，便将他的美学观一并现露在字里行间。

然而，作者不是从美学角度展开论述的，而是用戏剧艺术形式——表述的。这便是《福》戏剧美学的一个重要课题。作者集生活中真、善与伦理道德为其思想本原，提高到戏剧美学的范畴进行哲理性的论述，在对话、辩论、情节的发展中，较有次序地——道出，是作者美学观，戏剧美学观的具体展现。这个过程正如歌德所说的“……道德方面的美与善可以通过经验和智慧而进入意识。因为在后果上，丑恶证明是要破坏个人和集体幸福的，而高尚正直则是促进和巩固个人和集体幸福的。因此，道德美便形成教义，作为一种明白说出的道理在整个民族中传播开来”。[20]《福》剧作者正是将生活中的真善美，靠自己的经验和智慧由意识提高到理念上来，使道德美加上政治的因素，形成教义，依附在诗剧结构之上，使其作为一种道德希望在整个民族中

传播开来。这就是作者美学观、戏剧美学观的核心点。可以说，作者的审美观念与政治伦理学说代表了古代维吾尔人的集体观念。同时，也是一种力求达到的、完美的、理想中的观念。准确地说，这些观念、认识、题材是该民族发展中本来就有的，而作者利用自己的才智“使道德美本身显出戏剧性的效果”。[21]（引文中着重号为引者加）

了解作者的美学、伦理美学的核心后，就可以进行比较研究了。在古代中原文化中，美与善有着相同的意思。屈原《离骚》中的“理美”“厥美”“信美”，既指美丽，又指善。孔子是把善与美当作同义词使用的,如“君子成人之美,不成人之恶”；[22]“里仁为美”。[23]孟子认为“充实善信，使之不虚，里为美人，美德之人也”。[24]即认为善与美直接联系，善是本原，而美是善更高一级的品质，更高的善。墨子、庄子、荀子、韩非子等均认为如此。也就是说，审美感与道德感是一致的。审辨善恶的道德感与审辨丑恶的美感是相通的。这一点《福》剧内涵与中原文化相一致。

“至于最高的美就不是感官所能感觉到的，而是要靠心灵才能见出的。心灵制定它们美，并不凭感官，要观照这种美，我们就得向更高处上升，把感觉留在下界”。[25]这是《福》剧作者的认识过程。他将“感觉留在下界”，将理性“向高处上升”，而写出这部不朽的哲理名剧，并具有诗的美、戏剧的美、格律的美，富有音乐节奏的美，从而使作品对全民族具有了一种净化作用。这是我们了解作者戏剧美学、伦理美学观时最有价值的一点。也是在比较研究中最难得可贵的一点。

对于这一点，我国古代思想家孔子有“兴、观、群、怨”说。《论语·阳货篇》中记有孔子对他学生的教导：“你们为什么不学《诗经》呢？学习《诗》可以兴、可以观、可以群、可以怨，近可以事父，远可以事君……”这里所谓的“兴”，是“感发志意”的意思。即诗可以兴发人的感情和兴起事理；所谓“观”，就是从诗

中可以观风俗，明得失，甚至可以参政事，并且可以由“诗”知人，了解对方的文化素养和思想品质；所谓“群”，就是会合、团结的意思。即诗可以使人心相印、情相通，使天下豪杰、氏族贵族或平民百姓，情感交融、心音互通，团结一致；所谓“怨”，即“怨刺”或批评的意思。可以“怨刺上政”，批评统治者上层的不良倾向，提出自己的见解。这就是诗以及文艺作品的社会作用，也是《福》剧作者的目的。同时也说明了美学的伦理道德的价值，可以达到“经夫妇，成孝敬，厚人伦，美教化，移风俗”。[26]还可以达到“济文武于将坠。宣风声于不泯”和“经国之大业”[27]的伟大作用。以上所言，又有哪一点与《福》剧所反映的不相和呢？其作者不正是从“经国之大业”的角度思考作品的价值，力求达到“兴、观、群、怨”的艺术效果吗？而“经夫妇，成孝敬，厚人伦，美教化，移风俗，”不正是《福》剧中伦理美学的核心，是作者哲学、美学、伦理思想的具体体现吗？

为说明这一问题，我们引用18世纪英国大文豪约翰逊博士对中国思想文化的总结：

> 当他读了中国圣贤们道德的格言和智慧的训导，他会感到心平气和的满意，他会觉得德行不论在什么地方都是一样；也会对那些胡言乱语的人更加鄙视。因为这些人断言，道德不过是理想，而善恶的区别完全是幻梦。但是当他熟悉了中国的政府和法制以后，他能享受新鲜事物所能给予的一切快感，他找到这样一个国家，感到惊讶。在那里，高贵和知识是同一件事；在那里，学问大了，地位就高，而升等晋级是努力为善的结果；在那里，没有人认为愚昧是地位高的标志，或懒惰是出身好的特权。
>
> 他们那里有关于忠臣的记载，他听到之后会更加惊讶，这种记载，似乎不可信，但在那里却一再出现。那些忠臣竟敢当面指出皇上对国家法令有所违离，或在个人行动上有些

> 失误，以致危及自身的安全或人民的幸福。他会读到帝王听了那些话语，对大臣不冒火、不威胁、不申斥、也不以坚持错误为尊荣，而以中国帝王所应有的宽宏大量，自愿地按照理性、法令和道德来检查自己的所作所为，而不屑使用自己的权力来辩护自己所不能辩护的东西。[28]

这是理想化了的中国古代社会。但这个理想化了的王国无疑源于中国的思想文化。详细查看一下，这个理想的古代中国与《福》剧中的理想王国几乎完全一致。须知，外国人看中国文化，是将中国作为一个整体来考察的，其中也包括古代维吾尔人。因此说，古代维吾尔思想文化是中国思想文化的一部分。《福》剧是典型的代表。它代表着中国古代思想文化的一部分，一个阶段。对这一点，必须有正确的认识和深入地研究，并在中国思想发展史上给予应有的地位。

---

〔1〕见《新疆戏剧论丛》。

〔2〕〔3〕《别林斯基选集》3卷，14页，23页。

〔4〕《鲁迅书信集》下卷，665页。

〔5〕〔6〕《马克思恩格斯选集》4卷，343页，344页。

〔7〕果戈理：《剧场门口》，《春风·外国文学专号》，1979年12月。

〔8〕《西方文论选》，下卷，382页。

〔9〕《别林斯基论文学》，208—209页。

〔10〕贝克：《戏剧技巧》。

〔11〕《别林斯基全集》1卷，291页。

〔12〕《莫泊桑作品集序言》。

〔13〕黑格尔：《美学》1卷，270页。

〔14〕谭霈生：《论戏剧性》。

〔15〕《契诃夫戏剧集》，528页。

〔16〕转引自《戏剧与电影的剧作理论与技巧》，76页。

〔17〕史雷格尔语，见《古典文艺理论译丛》11册。

〔18〕普洛丁:《九卷书》第一部分卷六。

〔19〕但丁:《筵席》。

〔20〕〔21〕《歌德谈话录》，127～128页。

〔22〕《论语·颜渊》。

〔23〕《论语·里仁》。

〔24〕《孟子》。

〔25〕普洛丁:《九卷书》。

〔26〕《诗·大序》。

〔27〕曹丕:《典论·论文》。

〔28〕转引范存忠:《中国的思想文化与约翰逊博士》。

《福乐智慧》研究与历史比较语言学

——兼评“共同归属论”

刘　宾

国际学术界对我国维吾尔族古典哲理长诗《福乐智慧》的研究，已有一个多世纪之久。1823 年，法国学者卓别尔首次在《亚洲杂志》上发表了该书回鹘文抄本的报告和作品片断；1870 年，匈牙利学者万别里发表了其中 915 个双行诗的拉丁字母转写和德文译文；1890 年，俄国学者拉德洛夫影印了这一抄本，并于次年发表满文字母转写本。这些，可视为国际性《福乐智慧》研究的开端。在此后一个相当长的时期内，国际《福尔智慧》研究表现出两个显著的特点：第一，在研究者的构成中，历史语言学家占了压倒优势；第二，把《福乐智慧》作为历史语言材料，使之成为语言学研究的对象。

《福乐智慧》研究起步时，还有一个重要的国际学术背景不容忽视，即它同历史比较语言学的产生和发展几乎是同步进行的。19 世纪，科学界取得了许多引人注目的重要成果。其中达尔文的生物进化论和黑格尔的辩证法，不仅极大推进了自然科学的发展，同时也使传统语言学冲破了形而上学的束缚，成为一门独立的现代科学，产生了现代语言学的第一个阶段——历史比较语言学。当卓别尔首次发表《福乐智慧》回鹘文抄本报告时，欧洲各国正处在对各种语言展开历史比较研究的热潮中，许多学者

根据自身的材料和理论，探索各种语言的历史来源的亲属关系，做出“语系”分类；《福乐智慧》就其语言归属而言所属的“阿尔泰语系”，当时已基本确立。万别里发表回鹘文抄本部分诗行的德文译文时，语言的历史比较研究正处在一个转折点，语音的历史演变规律进一步被阐明，类推原则被确立。这以后，瑞士的索绪尔和法国的梅耶，成为历史比较语言学的集大成者。

这门科学的创立者们，有意识地把达尔文进化论和黑格尔辩证法原理应用到语言学研究中去，强调语言的普遍联系和发展的观点，否定了传统语言学的形而上学观点，使语言研究取得了很大的历史进步。然而，如果把类比法则绝对化，就会导致唯心主义见解；如果把语言类比法则和结论不正确地推及其他领域，看作是对语言文本所做一切研究的基础，则只会导致荒谬。

不幸的是，在《福乐智慧》研究中恰恰发生了这种情况，引起了争论纷纭、旷日持久的“族属之争”。

有些学者声称：《福乐智慧》不应说成是中国维吾尔族的，它应当是突厥语各民族所共有，云云。如果说，这种说法只是对《福乐智慧》这部著作的褒誉之语，则无可厚非，任何一个民族的优秀文化遗产，都可看做是全人类共同的精神财富。问题是上述学者的论点并非此意，他们主要指的是作品具体的“民族归属”。他们运用历史语言学的比较方法，从多个突厥语民族的现代标准语中，寻找能够同《福乐智慧》语言相对应的语音和词汇，来证明《福乐智慧》在突厥语诸民族中“人人有份”，“不应只戴上某一民族的花帽”。

我们同这些学者的分歧，并不在于他们使用的语言论据，以及论证语言亲缘性的本身。我们同样认为，各个突厥语民族的语言在历史上确有亲缘关系，可以认为它们同属历史比较语言学理论中所划分出的阿尔泰语系突厥语族；《福乐智慧》的语言的确与一些突厥语民族的现代标准语有某些“同构成份”。然而，这些

论据及其论证过程，除了一再证明历史比较语言学本身的结论，即证明世界语言具有普遍的联系和具有随生产力的发展而发展的规律之外，并不能证明更多的东西。因为《福乐智慧》这一类文学遗产民族归属的认定，显然超出了纯语言学研究的范畴。正如我们所见，仅仅试图在语音学和词汇学中摘取片言只语，用以说明《福乐智慧》“人人有份”，这在理论、逻辑和某些历史事实上都站不住脚。

语言当然可以是认定文学遗产民族归属的参照要素之一。但仅此不够，考察语言还必须同考察其他的参照要素相结合。

马克思主义语言学认为，“语言是同思维直接联系的，它把人的思维活动的结果、认识活动的成果用词和由词组成的句子记载下来，巩固下来,这样就使人类社会中的思想交流成为可能了。”[1]这就是说，从本质上来讲，语言不仅仅是建立在生理基础上和通过物理表现反映出来的符号系统，同时，由于它同人的思维相联，还是储存、加工和传递语言信息的编码系统。文学作品是特定的语言符号集合（或者说是特定的语言信息编码），反映了具体的语言应用者及其所属群体对容观世界的理解和阐述，以及他们对环境与各种社会因素的依存关系。

这样说，不意味着语言就是上层建筑。语言在这里仍旧是手段和工具，具有社会性（即社会交际功能），既是交际工具，又是社会斗争和发展的工具。

因此，在研究作为特定语言符号集合的具体文学作品时，就不可能只依靠符号系统本身确定其民族归属。我们“必须把语言同社会发展的历史，同创造这种语言、使用这种语言的人民的历史密切联系起来研究”。[2]这就是说，在确定文学作品的民族归属时，要研究的不只是语言符号的特征，更为重要的是研究语言信息编码的特殊形式。这种特殊形式反映了文学作品创作者同他所置身于其中的环境的关系。

我们同“共同归属论”者的主要分歧恰恰就在这里。这是表现在语言和文化遗产问题上两种不同历史观的分歧。马克思主义的理论先驱们早就批评过“过去的一切历史观不是完全忽视了历史的这一现实基础（指经济基础—笔者注），就是把它仅仅看成与历史过程没有任何联系的附带因素。根据这种观点，历史总是遵照在它之外的某种尺度来编写的；现实的生活生产被描述成某种史前的东西，而历史的东西则被说成是某种脱离日常生活的东西，某种处于世界之外和超乎世界之上的东西。这样就把人对自然界的关系从历史中排除出去了。因而造成了自然界和历史之间的对立”。[3]

“共同归属论”者们在思想方法上的一个主要问题，就是他们把《福乐智慧》仅仅看做是一堆凝固的语言标本，而没有认识到它是特定地域的特定人们共同体（即古代维吾尔族）一段生动历史和一种特定环境的产物。

马克思主义认为，“物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程”[4]；“政治、法律、哲学、宗教、文学、艺术等的发展是以经济发展为基础的。”[5]马克思主义哲学中的反映论原理构成了马克思主义文艺学的核心。在我们看来，当把作家个人创作的文学作品放到历史文化背景和环境中去考察时，它只能是一定民族运用一定艺术手段反映一定现实的特殊的思想形式。作家文学在具体的历史归属上，不可能存在超时空的“共有”关系。在这里，民族语言不能说明文学作品的全部，而仅仅是这种思想形式的一部分，是思想的载体。正是在这个意义上说：“语言是文学的第一要素”。

因此，认定《福乐智慧》作品（而不只是语言）的族属，就不能只考察突厥语诸族在语言上的亲缘关系，还必须认真考察下述一些问题：是哪一个民族在创作《福乐智慧》的时代已经形成了古代书面标准语？形成了民族的统一体？哪一个民族作为“人

们共同体”具有《福乐智慧》所描述的社会生活形态？《福乐智慧》的产生同哪一个民族的社会历史变迁和发展有着内在联系？它继承的是怎样的思想财富和文学传统？这种传统在哪一个民族的后世文学中得到了延续和发展？《福乐智慧》的文化内涵同哪一个民族的历史进程及其与外界的联系相关？等等。显然，面对这些问题，“共同归属论”者们便束手无策了。因为，这些问题已超出了语言学的范畴，而进入了文艺学的研究视野。这两个研究领域，既有相互间的联系，又在研究对象、任务和手段上有许多根本的不同。对这一点，一些历史比较语言学者是明白的。例如自然主义学派的代表人物之一、德国的马克斯·缪勒就认为，语言学同语文学不同，语文学以语言为手段去研究人类社会的道德、智慧、宗教和文学；而语言学则以语言为研究对象。〔6〕

于是，当“共同归属论”学者们试图依靠语言学武器去打一场语文仗时，就不可避免地遇到了种种逻辑障碍，错误迭出。

其错误之一是，他们把语言同上层建筑混为一谈，视非上层建筑的语言与上层建筑构成形态之一的文学为同一物。错误之二是，他们把语言同文化混为一谈，把仅仅体现民族文化特性之一、涵盖在文化之中的语言，同民族文化自身等量齐观。错误之三是，他们对待十分复杂的突厥语诸族关系史问题，不愿应用辩证逻辑思维方法，去认识联系的多样性和复杂性，而是使用了极简单的形式逻辑判断。在他们看来，某一文化成果的归属，等于因语言相似而同其创造主体有联系的其他各种成分的算术和。这种使用数学方程式确定《福乐智慧》享有权的思想方法，实在简单得令人咋舌。

这些逻辑错误的产生，来源于把历史比较语言学中的“语群分类法”（又称“发生学分类法”或“语言谱系”）当做一个具有普遍性的结论，类推于文化研究之中。

历史比较语言学所使用的语言的“亲属关系”和“谱系”等术

语，都是从生物进化论中借用来的。这种借用，除了说明语言的发展同生物的进化在辩证法的历史观上有着一致性外，并不能说明两者的进化性质完全一样，更不能说明凡是具有语言亲缘关系的事物，在一切方面也都具有“亲属关系”，构成各种“谱系”。

在历史比较语言学发展过程中，曾经有过许多种“语言谱系”提出，其中尤以德国语言学家施莱赫尔的“谱系树”（Family-Tree）最具形象化的代表性。现多为人们所采用的语言谱系，是法国学者梅耶和科恩在1924年同13位语言学家在前人理论基础上共同编制成的，被一些人认为是“较为科学的划分”。这些分类法尽管有差别，但是具有共同的语言发展观，即认为世上现存的每一个语系，都由一种原始语“树根”发展而来，所有同系的语言都是这棵语言树上的大、小分支（语族、语支和语组）[7]。

应当指出，“语言谱系”曾被人解释成“种族谱系”，例如德国语言学家缪勒和芬克就是这样做的。在19世纪末，某些人又将“语言树”化为“种族树”（如“突厥树”之类），成为十足荒谬的政治运动的口号。这当然不是历史比较语言学的过错，而应当由那些臆造种族和政治妄说的人来负责。

把语言谱系解释成“种族谱系”是荒谬；把语言谱系类推为文化谱系，同样是荒谬的。

如果认为语言谱系即反映着借助于语言而表现的古代文学作品之间的关系，那么势必导致如下的荒谬结论：所有当今世界各民族的文学，都如同“语言树”一样，只有一个或几个原始来源，它们之间只有一种“衍生”关系，构成某种谱系。例如，按照施莱赫尔的“谱系树”推论，印度和伊朗将共同享有亚利安语时期的书面文化遗产；阿尔巴尼亚将对荷马史诗和希腊神话拥有“归属权”，东、南欧各民族将“共有”古代俄罗斯民族的史诗《伊戈尔远征记》；德国人、英国人和荷兰人将分享冰岛的英雄史诗《埃达》和《萨迦》；西班牙和意大利人将“分享”法国史诗《罗兰之

歌》和著名的法国普罗旺斯骑士抒情诗，等等。而恩格斯却针对后者毫不含糊地指出：南部法兰西“在新时代的一切民族中第一个创造了标准语言。它的诗当时对拉丁语系各民族甚至对德国人和英国人都是望尘莫及的范例”。[8] 恩格斯在这里所说的“新时代”，正是8世纪后罗曼语各民族由民间拉丁语分化形成西班牙语、法语、意大利语、葡萄牙语等多种罗曼语言，法兰西民族统一体形成的时期。恩格斯的这段话虽然不是出自专门论述文学遗产问题的著作，但却为我们历史唯物主义地认识具有类似性质的突厥语诸族文学遗产之争的问题，提供了一个有指导意义的参照范例。

“共同归属论”者们在理论和逻辑上的错误，还使他们无视一些最重要的史实。例如：当《福乐智慧》在巴拉沙衮命笔、于喀什噶尔完成时，作为土耳其民族先祖的西突厥的一支，已经远离喀喇汗朝而西迁巴格达，建立了塞尔柱帝国，并忙于继续西征，开始陆续在小亚细亚与当地土著和其他民族融和，经过几个世纪才逐步形成现代土耳其民族。奥斯曼突厥语曾被土耳其学者说成是“脱离民众、谁也听不懂的官方语言”，直至1923年土耳其资产阶级革命成功后，才通过语言文字改革成为现代规范的土耳其语。

而在中亚哈萨克斯坦，《福乐智慧》诞生时尚无“哈萨克”的称谓。哈萨克民族统一体的形成比《福乐智慧》成书要晚几个世纪。苏联突厥语言学者根据历史文献指出，“钦察人的语言在现代哈萨克人的语言形成上起了最大的作用。”而根据马赫穆德·喀什噶里的材料，与钦察人的语言最接近的语言是11世纪时曾在现代哈萨克斯坦共和国地方游牧的样磨和突赫斯的语言。[9]

至于乌兹别克族，在14世纪左右才形成单一的民族统一体，并产生了早期的乌兹别克文学语言。[10] 用来说明11世纪时突厥语诸部族语言、历史和文化差异的史实，倘若细究，可以举

出很多。这些情况都说明，曾经生活在同一地域、在语言上有亲缘关系的民族，并不一定具有共同的历史。无论哪个民族，它作为民族统一体的历史和统一的书面文学语言，在它们的发展轨迹中都各自有明确的起点。毫无疑问，《福乐智慧》是古代维吾尔民族创造的宝贵精神财富，是中华民族的骄傲。它不能超越时空，同时归属突厥语族的30多个有现代标准语的民族。苏联学者斯·尼·伊万诺夫确切地指出，所谓喀喇汗朝的“哈卡尼亚语”(王朝语)，就是“回鹘文学描述语言”。[11] 埃·捷尼舍夫也明确地认为，《福乐智慧》等作品是回鹘人“以极丰富和经过锤炼的文学语言和自己的文字写出的文学作品”。[12] 这些意见当然是正确的。即便是单以语言而论，《福乐智慧》的语言也是具体的古代民族语言（回鹘语），而并非某种建立在抽象观念上的、当时应用于所有突厥语部族的所谓“突厥语”。

最后，我们不能不提及历史比较语言学的局限性。斯大林曾经批评过语言的“历史比较法”“有严重缺点”。[13] 这是十分正确的。

世界上的语言是否都有亲缘关系？这是历史比较语言学没有完成的一个论证。时至如今，日本语、朝鲜语、欧洲的巴斯克语和非洲、美洲、澳洲的许多民族或土著语言，都尚未找到亲属关系。俄国语言学家特鲁别科早就指出过：“没有充分的根据能使人假设有一个单一的原始印欧语。”他认为，“语系”的概念并不要求一个原始语分化出许多“子孙”；语音对应规律同样存在于借词现象中，因此，“语系”概念应当被理解为一群语言，它们除语言结构有共同点外，还表现出有规律的语音对应关系。[14]

对语言谱系的划分，也是历史比较语言学没有最后完成的课题。现有的谱系分类，只能说是较通行的分类法，并非唯一的和绝对完美正确的分类法，其中还有许多令人费解的疑点待探究。例如，过去曾经有人把阿尔泰语系同芬兰—乌戈尔语系（即乌拉

尔语系）划为同一语系，后来被纠正了，然而实际上这两个语系的确有一系列结构特征是相同的。阿尔泰语系也有某些结构特征同朝鲜语、日本语相似。而汉藏语系的有些语言从时空上说分隔久远，现存共同点已不多，在词源关系上难以提出足够的证据。更有人提出所谓“远缘亲属关系”，设计了“超级语系”（Super Family），西起非洲，经北欧、西伯利亚、蒙古、我国东北直至北美阿拉斯加，加上美洲印地安语、朝鲜语和日本语，几乎覆盖整个北半球。语言谱系中语族以下的分类更为复杂多样，仅针对突厥语族就有约 20 种分类法，至今没有一种是一致公认的。就连对突厥语族语言实际数量的认识也相差极大，有的学者引用过 48 种，有的提到过 62 种，有的开列过 191 种，有的认为现代标准语只有 30—40 种。这种情况说明，历史比较语言学者们对语群进行分类的原则是不统一的，没有建立起公认的划分标准。

对语言开展历史比较研究，不仅要比较诸语言之间的共同点，揭示普遍规律，而且要比较差异点，研究语言的个性，从而找出某种对应规律，以便推导造成这种差异的历史发展过程。从探寻发展规律的意义上来说，也许比较语言的差异更为重要。唯物辩证法所说的“联系”，是相互区别的具体事物、现象之间的联系，是以承认事物之间的确定界限为前提的。如果否认事物之间的界限，也就谈不上认识什么真正的普遍联系。马克思、恩格斯也正是在比较差异的意义上肯定了 19 世纪比较解剖学、比较植物学、比较语言学等等科学的成就。他们指出：“这些科学正是由于比较和确定了被比较对象之间的差别而获得了巨大的成就，在这些科学中比较具有普遍意义。”[15] 然而，历史比较语言学在后来的发展中，却越来越倾向于强调不同民族语言在历史上的“共性”，不适当地夸大了联系的普遍性和客观性。难怪现代有些语言学家，如英国的赫·斯威特批评道：“语言的历史比较研究，容易使人对每一语言的重要个性视而不见。”这些学者认为，过分强

调历史上的“共性”，会导致语言学中的牵强附会[16]。

凡此种种都说明，历史比较语言学的理论和方法，并非是完美无瑕的金科玉律。“共同归属论”者们利用这些理论和方法来论证《福乐智慧》的“共同归属”，是过于苍白无力了。

---

〔1〕〔2〕〔13〕斯大林：《马克思主义和语言学问题》，人民出版社，1971年版，16页；24页。

〔3〕〔15〕《马克思恩格斯全集》，人民出版社，3卷44页；5卷第420页；3卷517页。

〔4〕〔5〕《马克思恩格斯选集》，人民出版社，2卷82页；4卷509页。

〔6〕岑麒祥：《语言学史概要》，科学出版社，1964年版，245页。

〔7〕〔8〕〔14〕〔16〕陈明远：《语言学和现代科学》，四川人民出版社，1984年，38页；51—52页。

〔9〕〔10〕〔12〕埃·捷尼舍夫：《突厥语言研究导论》，中国社会科学出版社，1981年，362—363页；451页；480页。

〔11〕C·H·伊万诺夫：《福乐智慧》俄文版序言，1983年，莫斯科。

《福乐智慧》的族属及其语言

艾合买提·孜牙伊

刘 宾 译

吾辈先祖优素甫·哈斯·哈吉甫所著传留后世之杰作《福乐智慧》，在撰就后914年之际终获出版。从而使其真正的遗产继承人——维吾尔人有幸得以承袭了。广大人民群众将会理解它和认识它。人们巡游在此充溢学术和文化气息的花园里，定将获取享受。此乃何等令人欣喜慰藉的一种境状！

同时，随此著作再度问世，对之进行的多角度分析和研究，亦已开始。当我们研究和分析《福乐智慧》时，将面临一个亟应谈及的重要问题，即《福乐智慧》及其语言的族属问题。

《福乐智慧》在稍多于9个世纪的时期内时现时隐，或被提及，或被遗忘。从它第四次被公诸于世的1925年算起，至今也已流逝63年时光。1925年，费悌莱特教授在塔什干出版的《教育和教师》丛刊上，发表了有关《福乐智慧》的全面报告和刊发他所见的纳曼干版本的154页影印件。使这一著作为学术界所知。由彼时至今，这部鲜为人知的作品不胫而走，逐渐获得世界性的声誉。

从那时开始，有许多国家，诸如匈牙利、丹麦、德国、土耳其、意大利、俄国及苏联等，都开展了针对这部作品的学术研究。自然，此外尚有不为我们所知的某些研究者。在我们所知的学者当中，奥吐·欧勒比尔特（德国）、万姆别里（匈牙利）、奈

吉甫·阿斯姆、热西提·热合买提·阿拉特、赛迪利·麦合苏迪、阿·迪拉恰尔、库甫路里·福阿特扎黛（土耳其）、波姆基巴（意大利）、马洛夫、巴尔托里德、萨玛伊洛维奇（俄）、费悌莱特、艾合买德·扎基·维利迪、艾米尔·奈吉甫、柯尤姆·凯里莫夫（苏联）、汤姆逊（丹麦）、比洛克里曼、阿勒特曼（德国）等，皆对《福乐智慧》进行了大量研究，为学术界做出了值得欢迎的贡献。

当我们审视他们的研究成果时，却面临着一个至关重要的分歧，这就是在有关《福乐智慧》本身及其语言的族属问题上，存在着各不相同的观点和意见。这种情况竟然已发展到如此地步——以至于单单提出"《福乐智慧》是用维吾尔族的维吾尔语写成"的意见，仍旧无法使问题得以解决。因为，每一位研究者就此不仅有激昂的观点，而且还有旁征博引的"证据"。

所以，对我们来说，表明自己的意见和论断、提出我们的证据，从学术上论证《福乐智慧》属于维吾尔族和它的语言是维吾尔语，实属极为必要。

有言道："真理的闪电必因互违相左的意见撞击而发光"。毫无疑问，在这部作品归属问题上的云蒸雾障，终将为各种观点交锋而迸发出的火光所廓清。

一.国外研究者有关《福乐智慧》及其语言族属问题的意见

如上所述，这部著作被学术界所识之后，进行了众多的研究和探讨，然而对结论却众口纷云、莫衷一是。在某些问题上，表现了尖锐的分歧。特别是有关《福乐智慧》及其语言归属的观点，堪称五花八门，形形色色。

拉德洛夫在论及《福乐智慧》的语言时，时而做此说，时而做彼说，最后，干脆标新立异地直呼为"福乐智慧语"，把作品笼

统地归入阿尔泰语，并据此标音转写。汤姆逊则认定这一标音转写不正确。[1] 拉德洛夫于 10 年之后终于发现自己的错误，同意了汤姆逊的观点。[2] 这就是说，《福乐智慧》的语言不能归属阿尔泰语。斯·伊·马洛夫研究了这部作品的语言，最初虽然把它的语言理解为"即察合台语"，但以后经多次研究，终于认识到："《福乐智慧》是维吾尔文学语言遗产"。[3]

土耳其的研究者们坚持说"《福乐智慧》是古代土耳其人的文化遗产"；而苏联的某些研究者们则断言"《福乐智慧》不是某一个民族或部落的文学遗产"。苏联出版的由柯尤姆·凯里莫夫主编的《福乐智慧》乌兹别克文译本序言中，引述了《福乐智慧》散文体序言的下述一段话："秦和马秦的学者和智者都同意这一点：在东方，在整个突厥斯坦，未曾有人用布格拉汗的语言，用突厥人的词汇创作出比此书更佳的作品。此书不管传至何方，在所及之处皆因其极度的精深和格外的优美，而为那些国家的智者和学者所接受，并赋予它各不相同的名称与别号。"据此，这些学者提出了如下的意见："……被称为布格拉汗的语言，曾经为布格拉汗手下联合的所有部落所知晓。所以，这部作品不管传至何方，在所及之处都受到珍视，被阅读。这就是说，作品的语言反映了那个时代突厥诸部落语言的基础。所以，断言《福乐智慧》乃生活于 11 世纪的某一民族或部落的文学遗产的意见是错误的"。

由此可见，从事《福乐智慧》研究的学者们就此所持的看法和意见、做出的结论是多么大相径庭和各种各样。

二、我们对此所持的意见

〔1〕拉德洛夫的观点已被汤姆逊否定，况且他并未固执己见。

〔2〕马洛夫向世人宣称《福乐智慧》的语言是“维吾尔文学语言遗产”。这当然毋庸置疑。

〔3〕余下来的是，颇有必要谈谈苏联出版的《福乐智慧》乌兹别克文译本序言中的观点。

柯尤姆·凯里莫夫说：“断言《福乐智慧》乃生活于11世纪的某一民族或部落的文学遗产的意见是错误的。”对于这段话，他所做的论证如下：

〔1〕布格拉汗语言为所有的部落知晓；

〔2〕因之所有的人都珍视和阅读；

〔3〕它反映了当时所有部落诸语言的基础。

对此，我们的意见是：

〔1〕说“布格拉汗语言为所有的部落知晓”，然也。不过，某一民族的学者撰写的作品一旦被其他民族读懂，就意味着这部作品的族属远离作者的族籍而去吗？非也。

〔2〕《福》书散文体序言说：“（此书）为那些国家的智者和学者所接受，并赋予它各不相同的名称与别号。”难道由此能够得出那些国家对此书一看就懂的含意来吗？非也。

〔3〕被视为组成维吾尔语的突骑施、样磨、葛逻禄等部，在当时是否能如现代维吾尔人这般，对《福乐智慧》一读即通呢？不然，当然不会如此。(关于维吾尔人对这部作品的理解情况将在下文中指出)。

〔4〕使用一种民族语言创作的某部作品能被其他民族的学者和智者读懂时，难道就意味着作品将属于能看懂它的那位学者吗？难道作品原有的族属就因此而消失得无影无踪了吗？不，不可能如此。

〔5〕现在，让我们来谈谈所谓“布格拉汗语”。“布格拉”一词同“可汗”一样，均系汗王的称号。“布格拉汗”即“可汗”，“可汗”即“布格拉汗”之意。显而易见。“布格拉汗语”就是“哈卡尼亚语”

(“王朝语”)。“哈卡尼亚语”即“布格拉汗语”。在我们翻译出版的《突厥语大辞·典前言》中曾指出:“按照马赫穆德·喀什噶里的观点，王朝突厥语和维吾尔语是同一种语言，它们之间并无任何差别。”既然维吾尔语和王朝语言是同一语言，布格拉汗语和王朝语言又是建立在同一汗王称号基础上的同一语言，那么，为什么散文体序言中所说的“布格拉汗语”不能被理解为实际上指的是维吾尔语呢？为什么使用了和维吾尔语属同一语言的布格拉汗语(王朝语）写成的《福乐智慧》，不能属于维吾尔族？为什么不能说它是某一个民族（即维吾尔族）的文化遗产呢?

事实胜于雄辩。正是事实本身，使我们有充分的可能做如是说：恰恰是那种指责说“断言《福乐智慧》乃生活于11世纪的某一民族或部落的文学遗产的意见是错误的”这种观点，才真正是错误的。

也正是在事实的基础之上，我们才能理直气壮地说出“《福乐智慧》属于维吾尔族，它的语言就是维吾尔语”这一真理。因为，经过实证的科学论断和观点，任何时候都将占上风。

三.《福乐智慧》自身的明证

〔1〕现代维吾尔语中仍在使用的《福》书中的词汇例证:

ئاچ
ئىشتىماق
ئاقساق
ئالقىش
ئارىخ
ئازغاش
باي
بەلگولوك
ئىرىك (ژىرىك)
ئىسىغ
قاچان
قاراقۇش
قاراقچىسى
قارماق
كىزىك
قىلىق
كىزىن (كىپىن)
كىگەش
كەڭ
قوڭغوز
كوك (كوكلىرى)
كوپ
كورك
قۇلان
قوتوز
لاچىن
ئۇرۇغ
يىلقى
ئۇلۇش
ئۈزۈك
يەڭلىغ

بەزەك
بىتىك
بورى
بورك
بۇغرا
بولاق
بۇرۇن
مە (تۇرغاندا : هە
تىغى)
مەڭ
ماڭىم (ماڭرام)
مەڭزى
مەڭگو
مۇڭ
ئوغرى
ئوڭ
ئوڭاي
ئوت
ئوزا
ئوكۈز
ئوكۈمچ
ئورۈك
ئوقۇنچ
ئۇزە
سان
سارت
يىلدىز
ئوز
يەڭ (كىيىمنىڭ يېڭى)
يىنىك
يالىڭ

تافۇغ (خىزمەت، تاپقان-
-دىن چىققان)
چىرىك
چىۋىن
چومغوقا
ئەم
ئەمچى
ئىلا (ئىلى ۋىلايەت
ئىنجىق)
ئىنچ (تىنچ)
سىلىگ
سوچولماق
شوغالماق
سوڭەك
شاتو
تاغار
تاڭسوق
تەگە
تەلۋە
تۇغ تۇن
تورقو (تاۋا - توقا)
توسۇن
كورا
تۇش (تەڭ - تۇش)
كوشاغ
كورۈك
ئوقۇت (ئويات)
يىراق
يىغى

类似的词汇在原书中非常之多。

〔2〕现代维吾尔人使用的词汇在《福》书诗节中所占比重的例证：

在第 76 节的 11 个词汇中，有 10 个词汇沿用至现代。

第 3、480 节的 14 个词汇全部都在现代维语中使用。

第 3、481 节的 12 个词汇中，11 个词汇在现代维语中使用。

第 4、917 节的 10 个词汇中，9 个在现代维语中使用。

第 1、196 节的 9 个词汇中，8 个是现代维语。

第 1，387 节的 10 个词汇中，9 个是维语，1 个是阿拉伯语借词。

第 3，031 节的 12 个词汇中，9 个是维语。

第 1，061 节的 10 的词汇全部都是维语。

第 1，591 节的 10 个词汇中，9 个是维语。

第 237 节的 10 个词汇全部是维语。

第 464 节的 12 个词汇全部是维语。

第 204 节的 10 个词汇中固然有两个已被现代生活所淘汰，但词意都是易理解的。

第 3，289 节的 9 个词汇中有 7 个词义一看即懂，有两个需稍做分析。

第 3，292 节的 10 个词汇全部是维语。

诸如此类，不一一例举。

〔3〕无须任何诠释，现代维吾尔人可直接读懂的诗节例证：

这样的例证如第 211、212、350、1953、167、109、67、768、774、67、370、371、372、383、187、189、956、957、966、967、1382、1384、1396、1441、1501、1503，等各节均是。

除了上述各个例证之外，尚有更多的例证可以用于指明《福

乐智慧》属于维吾尔族，它是维吾尔文学和语言的典范。倘若从语文学、词类学、词义学、语音学、词源学、词汇学等方面深入分析、研究。还将得到更多的证明。

---

〔1〕〔3〕马洛夫:《突厥古代书面遗产》，1951年版。

〔2〕拉德洛夫:《福乐智慧》出版后记。

优素甫·哈斯·哈吉甫生活的时代

刘 戈

优素甫·哈斯·哈吉甫是喀喇汗朝历史上杰出的文化人物，他以创作了《福乐智慧》一书而闻名于世，是维吾尔古代文化的奠基者之一。现在《福乐智慧》一书已经引起了国内外社会科学学术界的重视，人们从语言、文学、历史、宗教、民俗等各个角度研究这本书，以此来探索喀喇汗朝时期西域各民族的社会发展情况。为了深入地对《福乐智慧》一书的丰富思想内容进行研究，了解优素甫·哈斯·哈吉甫生活过的时代也是很有必要的。

优素甫·哈斯·哈吉甫具体出生的年代不详，但是，他在《福乐智慧》一书中有这样的诗句:

(回历）六百四十二年（公元1069年，宋熙宁二年）我用全身心完成了此书。

五十岁曾向我招手，
我像乌鸦般的头变成天鹅一样。

而今六十岁又向我呼唤，
我怎能来把它抗拒。

根据诗中所提供的资料，优素甫·哈斯·哈吉甫约出生于1012年—1017年间（宋大中祥符五年—天禧元年)。出身于名门世

家，从小受过很好的教育，楚河河畔的巴拉沙衮城（今中亚托克马克）是他的故乡。

优素甫·哈斯·哈吉甫出生的时候伊斯兰教传入喀喇汗朝已有100年左右的历史。境内不但有大量的居民皈依了伊斯兰教，而且王朝在中亚伊斯兰世界中也是一个新起的强国。随着喀喇汗朝国力的日益强大，统治阶级内部的矛盾也开始尖锐起来。从998年（宋咸平元年）起，喀喇汗朝的大可汗是托甘汗一世（阿赫马德·本·阿里），副可汗是他的兄弟伊利克汗（纳斯尔·本·阿里）。伊利克汗曾于996年、998年（宋至道二年、咸平二年）出征萨曼王朝，并将其部分领土扩入喀喇汗朝版图内，以后又多次平息萨曼王朝以“孟塔西尔”为号的复国活动。伊利克汗自恃对王朝有功，瞧不起大可汗托甘汗一世，在他铸造的钱币上不印大可汗的名字。伊利克汗的行为引起了托甘汗一世的不满，托甘汗一世致书中亚伽色尼王朝国君马赫穆德，请求他帮助自己对付伊利克汗。伽色尼王朝的国君马赫穆德自从与喀喇汗朝的伊利克汗共同灭亡了萨曼王朝后，就一直把自己扩张领土的目标放在印度，他曾对印度进行了17次掠夺性的战争。马赫穆德对喀喇汗朝的领土不是没有野心，只是苦于它的强盛而不敢轻举妄动。现在喀喇汗朝统治阶级内部发生了内讧，还有人请他前去参战，这正是实现自己目的的好机会，于是答应出兵。伊利克汗知道了哥哥与伽色尼王朝国君有勾结的事后非常气愤，他亲自率兵准备去攻打托甘汗一世。但是，路遇大风雪，征伐之事遂停。这件事后不久伊利克汗·纳斯尔·本·阿里去世，托甘汗一世的地位得到了巩固。〔1〕

托甘汗一世在位期间（998—1017／1018，宋咸平元年至天禧元年、二年）晚年多病，常常卧床不起。他的三弟迈索尔·本·阿里乘机想夺取大可汗地位，事发后托甘汗一世大怒，招其堂兄玉素甫·喀迪尔汗和阿里特勤帮助他征讨叛逆者。〔2〕由于

国内局势不稳，契丹人曾于回历408年（1017—1018，宋天禧元年至二年）进攻喀喇汗朝。据阿拉伯学者伊本·阿尔一阿西尔记载，契丹人的军队到了离巴拉沙衮八天路程的地方时，听说托甘汗一世病愈并且亲自率兵出迎，于是赶紧退兵。托甘汗一世没有就此罢休，他带兵悄悄跟踪契丹人近三个月之久，在契丹人麻痹大意之时突然袭击他们，托甘汗一世大胜而归。[3] 托甘汗一世回都后不久就去世了，这时，他的三弟迈索尔·本·阿里继承了大可汗地位。

以上就是优素甫·哈斯·哈吉甫出生的大约年限里（1012—1017）喀喇汗朝历史上发生的几件大事。

迈索尔·本·阿里任大汗不到10年，1025年（宋天圣三年）他被堂兄玉素甫·喀迪尔汗废黜，玉素甫·喀迪尔汗登上了大可汗的宝座。从此，喀喇汗王朝的最高统治权由阿里系后代的手中转到了哈桑系后代的手中。这时优素甫·哈斯·哈吉甫约八至十三岁（1012—1025，1017—1025宋大中祥符五年至天圣三年，天禧元年至天圣三年）。

在玉素甫·喀迪尔汗统治时期，喀喇汗朝统治阶级内部也是矛盾重重，玉素甫·喀迪尔汗的两个兄弟托甘汗二世（阿赫马德·本·哈桑）、阿里特勤（阿里·本·哈桑）都反对他。阿里特勤在塞尔柱突厥人的支持下占据河中，俨然一个独立王国。为了对付反对者，玉素甫·喀迪尔汗请求伽色尼王朝的国君马赫穆德出兵助战、并且还决定与马赫穆德家族联姻，马赫穆德同意出兵相助，因为这是他又一个干预喀喇汗朝内政的好机会。马赫穆德确实出兵打击了阿里特勤，但他并不想灭掉阿里特勤让玉素甫·喀迪尔汗成为喀喇汗朝地位巩固的统治者。他所感兴趣的是要乘机将阿姆河以北靠近他的势力范围的几个城市划归他的版图。这次战争使他如愿以偿。

1030年、1032年（宋天圣八年、明道元年）伽色尼王朝的

国君马赫穆德与喀喇汗朝的可汗玉素甫·喀迪尔汗相继去世。他们的后继者马赫穆德的儿子马苏德与玉素甫·喀迪尔汗的儿子苏来曼·本·玉素甫继续保持着良好的关系，玉素甫·喀迪尔汗的儿子们想以此抵抗阿里特勤的势力，马苏德想继承父业夺取阿里特勤占据的河中地区。但是，在消灭阿里特勤的战争中，阿里特勤不但得到了塞尔柱人的帮助，而且伽色尼王朝的属国花拉子模沙赫阿尔屯塔什反戈一击，竟然与阿里特勤结盟共同反对伽色尼。马苏德并吞河中地区的幻想破灭了。[5]

优素甫·哈斯·哈吉甫青年的时候（1012—1042 宋大中祥符五年至庆历三年；1017—1043 宋天禧元年至庆历三年）中亚的政治局势发生了巨大的变化。

塞尔柱突厥人原来是支持占据河中地区的阿里特勤的，但是后来他们的关系破裂了，塞尔柱突厥人转而扶持阿里系伊利克汗纳斯尔·本·阿里的儿子伊布拉西姆·本·纳斯尔。后来，阿里系的后代们竟把阿里特勤的儿子们赶出了河中。[6]

塞尔柱突厥人在扶持喀喇汗朝阿里系后代们崛起的同时，也向宗主国伽色尼王朝进行了一系列的斗争。1040 年（宋康定元年）塞尔柱人首领托格鲁尔伯克率兵在丹多纳康消灭了伽色尼王朝军队的主力，伽色尼王朝的威望在中亚一落千丈，托格鲁尔伯克的大名由此四处传扬。在这次战争中喀喇汗朝的伊布拉希姆·本·纳斯尔也率兵参战。

由于塞尔柱突厥人扶持喀喇汗朝阿里系后代，这个时期喀喇汗朝统治阶级内部的矛盾由原来的哈桑系内部的矛盾转而成为阿里系与哈桑系后代们的矛盾，这种矛盾日益尖锐。阿里系的后代在河中铸钱，有自己的统治体系，哈桑系的后代们也召开家族会议划分势力范围。喀喇汗朝统治阶级内部的分裂这时已是公开的了。

1059 年（宋嘉祐四年）玉素甫·喀迪尔汗的三儿子马赫穆

德·本·玉素甫夺取了哈桑系的最高统治权。马赫穆德·本·玉素甫在位期间（1059—1074，宋嘉祐四年至熙宁七年）副可汗是侄儿哈桑·本·苏来曼，他是玉素甫·喀迪尔汗的长孙，是苏来曼·本·玉素甫（1032—1056 宋明道元年至嘉祐元年在位）的长子。优素甫·哈斯·哈吉甫的《福乐智慧》一书就是在马赫穆德·本·玉素甫执政期间写成，并于 1069 年（宋熙宁二年）献给了副可汗喀什噶尔的统治者哈桑·本·苏来曼。哈桑·本·苏来曼很欣赏优素甫的才学，授给他"哈斯·哈吉甫"（可靠的宫廷侍从）称号，后来"哈斯·哈吉甫"就成为《福乐智慧》作者名称的一部分了。

马赫穆德·本·玉素甫继位的时候塞尔柱帝国的国君托格雷尔也在位（1037—1063 宋景祐四年至嘉祐八年），托格雷尔自从 1040 年大败伽色尼王朝的军队后，1055 年又占领了巴格达，他消灭了把哈里发作为自己傀儡的布威希王朝，扶持凯伊姆为阿拔斯朝的哈里发，塞尔柱突厥人又成了哈里发的幕后人。1063 年托格雷尔去世，阿尔普·阿斯兰继位（1063—1072 宋嘉祐八年至熙宁五年）。阿尔普·阿斯兰也是塞尔柱突厥人中的一位雄才大略的军事家，1071 年（宋熙宁四年）他的军队在凡湖北面的曼西喀特打败了拜占廷的军队，俘虏了皇帝狄根尼斯·罗曼努斯，迫使拜占廷向塞尔柱人纳贡。阿尔普·阿斯兰的征战为塞尔柱帝国以后的全盛局面奠定了基础。阿尔普·阿斯兰与马赫穆德·本·玉素甫几乎是同时代的统治者，塞尔柱帝国的日益强大，对喀喇汗朝的发展是一个巨大的威胁。

马赫穆德·本·玉素甫统治后期，也就是《福乐智慧》一书问世的前后，喀喇汗朝历史上有几件大事值得一提。

一件是喀喇汗朝正式分裂为东西两个汗国。

1068 年（宋熙宁元年），阿里系后代伊布拉西姆·本·纳斯尔去世，长子纳斯尔·本·伊布拉西姆继位。但是，伊布拉西姆

的另一个儿子苏亚特与纳斯尔争位。这时，哈桑系的马赫穆德·本·玉素甫乘机向阿里系的后代们发起进攻。战争以缔结和约告终。双方划定国界，锡尔河、和毡河为界河，整个费尔干纳地区归哈桑系。这样一来从法律上来讲喀喇汗朝正式分裂为东西两部；一般称哈桑系后代们建立的统治为东喀喇汗国，称阿里系后代们建立的统治为西喀喇汗国。

另一件事是喀喇汗朝有位名叫阿斯兰特勤的人曾率4万军队打败了毗伽·布德拉奇率领的7万异教徒。阿斯兰特勤的这次征伐远达也尔的石河流域。在这场战争中拔悉密人和样磨人站在反对喀喇汗朝的立场上参战，毗伽·布德拉奇就是样磨人的首领。马赫穆德·喀什噶里在《突厥语大辞典》里记载有关于这次战争的诗歌：

布德拉奇又猖狂，
他们挑出了勇士，
又召回了军队，
企图卷土重来。
……
我们连夜迁移，
涉过了亚马尔河，
我们饮足泉水，
让残敌完蛋。
让我们催马快跑到天明，
我们打算要寻找布德拉奇的鲜血。[7]

从诗中可以看到喀喇汗朝的军队胜利了。通过这次征伐，东喀喇汗朝的疆域扩大到了伊丽河流域。

马赫穆德·本·玉素甫于1074年去世，子奥马尔。本·马赫穆德继位。但是，奥马尔继位不到两个月，原来的副可汗哈桑·本·苏来曼就夺取了他的大可汗地位。

继《福乐智慧》一书之后，1071—1077年间（宋熙宁四年至十年）喀喇汗朝的又一本巨著《突厥语大辞典》问世。这本书出现于马赫穆德·本·玉素甫统治的后期和哈桑·本·苏来曼统治时期，在这以前喀喇汗朝历史上没有出现过比这两部著作更优秀的著作。这充分证明在马赫穆德·本·玉素甫和哈桑·本·苏来曼统治时期，喀喇汗朝虽然外有劲敌，内部已分裂为两大汗国，但是在文化方面还正是处于兴旺发达的阶段。

马赫穆德·本·玉素甫与哈桑·本·苏来曼统治时期喀喇汗朝的文化出现繁荣的状况决不是偶然现象。它是阿拉伯伊斯兰文化传入喀喇汗朝后长斯发展的结果。

伊斯兰教是10世纪初传入喀喇汗朝的，伊斯兰教文化也随同传入境内，喀喇汗朝在最初接受的伊斯兰教及文化是已经在中亚各地传播了250多年的宗教和文化，它已完全不同于伊斯兰教最初创立时的情况。在两个半世纪多的传播过程中，阿拉伯伊斯兰文化发生了很多的变化。在语言词汇方面，阿拉伯语大量地吸收了中亚波斯语的词汇，也吸收了不少希腊罗马的词汇；在思想意识方面，由于中亚各地原来有很多种宗教，基督教、犹太教、祆教、摩尼教、马兹达教的教徒都不少。这些宗教的经典及故事、传说在中亚各族人民中间都有很深的影响。所以，当大量的中亚居民皈依伊斯兰教后，他们也将原有宗教的传统思想意识带进了伊斯兰教的文化中。

9世纪初，阿拔斯王朝的统治开始衰落，中亚地区相继出现了几个地方自治王朝。822年（唐长庆二年）呼罗散地方有塔西尔王朝建立；872年（唐咸通十三年）中亚人叶护·本·拉伊斯灭塔西尔王朝建立了萨法尔王朝；874年（唐乾符元年）河中地区又有萨曼王朝建立，它的势力后来向南扩大到波斯湾，东面达到了印度边界。这些先后出现的地方王朝虽然都是在阿拔斯王朝的统治下，但实际上他们都与哈里发分庭抗礼，发展自己的势

力，反对阿拉伯人的统治。如，塔西尔王朝建立后，头一天不以哈里发的名义念胡特拜，第二天国君就被哈里发的密探毒死。萨法尔王朝建立后，一直进行着反对阿拉伯人统治的斗争，其国王萨法尔临死前哈里发曾派人去招安他，但他坚决地拒绝了，说："假使我活着，这柄剑将在我们之间作出决定。"[8] 945年，里海南部的山区戴拉木王朝（布威希王朝）兴起并控制了巴格达的阿拔斯王朝哈里发，从此，阿拔斯王朝的统治完全衰落了，中亚地方势力的发展得到了有利的条件。

中亚的几个地方王朝为了显示自己的独立，争取得到人民的支持，一般都提倡复兴本地的文化，萨曼王朝还重视从祆教祭司的故事中搜集关于英雄的古代传说，借此向人民宣传过去的光荣传统，激发人民为国家独立而斗争的精神。由于地方文化的复兴，中亚在萨曼王朝时期文化领域出现了一批优秀的文学、艺术、科学著作，出现了一批杰出的学者。中亚中世纪出现的这几个地方封建王朝都信奉伊斯兰教，所以，中亚繁荣的传统文化也成为阿拉伯—伊斯兰文化中的一个不可缺少的部分。

不同的民族有不同的语文、宗教、风俗习惯，相同的民族也可能有不同的信仰 。总之，阿拉伯伊斯兰教及文化在中亚的传播过程中，传播的范围越大，皈依的民族越多，原有的宗教越复杂，地方文化越发达，融合进阿拉伯—伊斯兰文化中的其他民族的文化因素就越多，阿拉伯—伊斯兰文化的内容就越丰富，传播性就越强。喀喇汗朝一开始所接受的伊斯兰教就是经过250多年发展的融合了东西方文化因素的经过中亚各族人民长期吸收消化了的文化，是比较成熟和先进的文化，是中亚的伊斯兰文化。

中亚的伊斯兰文化传入喀喇汗朝后到《福乐智慧》等书的诞生，这中间又有近170年的历史，喀喇汗朝的伊斯兰文化就在这个历史时期内产生和发展。

喀喇汗朝境内民族众多，但主要是一些操突厥语的民族和部

落，有葛罗禄人、样磨人、九姓乌古斯人等。流行的宗教有基督教、袄教、摩尼教、萨满教、佛教。除此而外，喀喇汗朝地区在古代的时候就与中原封建王朝有着密切的联系，汉代属西域都护府管辖，唐代属安西都护府管辖，中原的汉文化在这里也有着很深的影响。与喀喇汗朝同时，高昌回鹘汗国的佛教文化也很发达，喀喇汗朝与高昌回鹘汗国有着密切的关系。喀喇汗朝伊斯兰文化的发展过程实际上是外来的文化与本地文化不断互相交流、互相吸收融合的过程。《福乐智慧》的问世，是喀喇汗朝伊斯兰文化已经形成并达到很高水平的标志。

《福乐智慧》一书的内容说明了这个问题。《福乐智慧》一书中不仅充满了伊斯兰教的伦理道德的色彩，而且也有很多的中原文化的传统思想和希腊等国的哲学思想。关于这一点，国内的一些少数民族学者有这样的看法，如吾提库尔说："尽管这部著作出自伊斯兰化之后的一个穆期林思想家之手，却并没有只受伊斯兰哲学观念的限制。相反的，它反映了当时所有的先进思想，包括古代中国、希腊、印度哲学的一些因素，也包括法拉比和伊本西纳先进思想中的一些方面。"〔9〕外国的学者们也有类似的看法，如，俄国的学者弗·弗·巴托里德认为《福乐智慧》一书中有中国文化的影响；〔10〕匈牙利的学者万别里认为，优素甫·哈斯·哈吉甫的思想中有古代中国和伊朗哲学的影响；德国学者乌吐·乌里布里奇认为，《福乐智慧》是在伊本西纳和亚里士多德思想的影响下写成的一部著作。〔11〕总之，能够将伊斯兰文化，欧洲的中国的哲学思想融为一体是《福乐智慧》一书的一个显著特点，这种特点也是喀喇汗朝伊斯兰文化的一个特点。这种特点与喀喇汗朝的居民生活在中西文化交流的荟萃之地有关。正是因为喀喇汗朝的伊斯兰文化有自己的特点，所以它的传播力、适应力、生命力也就特别强。

《福乐智慧》一书问世前后喀喇汗朝虽然还比较繁荣，但是

已经潜伏着衰落的危机，这个危机首先来自塞尔柱帝国。

哈桑·本·苏来曼（1074—1102，宋熙宁七年至崇宁元年）与塞尔柱帝国的国君马立克沙赫（1072—1092，宋熙宁五年至元祐七年）的统治几乎在相同的时期。塞尔柱帝国在马立克沙赫统治时期国力达到了最强盛的状况。西部，他的势力范围达到了地中海东岸，东部，1074年（宋熙宁七年）西喀喇汗朝被迫臣属于他，1089年（宋元祐四年）他兵临乌兹根，迫使东喀喇汗朝也臣属了他。马立克沙赫在伊斯兰世界的威望正如刻在建筑物上的题词所说：苏丹——上帝在地上的影子。

但是，塞尔柱帝国也好景不长，马立克沙赫一死，王族纷争，各地反塞尔柱人统治的斗争此伏彼起，1095年（宋绍圣二年）欧洲教会发起十字军东征，地中海沿岸的城市由于缺乏统一领导纷纷陷落，塞尔柱帝国很快衰落了。12世纪上半叶东方又一个强大的民族兴起于中亚，卡拉契丹人建立的西辽威胁着臣属于塞尔柱突厥人的东西喀喇汗朝的发展。同样也威胁着塞尔柱帝国对中亚的统治。哈桑·本·苏来曼去世后的第二十六年（1128年，宋建炎二年），东喀喇汗朝之都巴拉沙衮被西辽占领，东喀喇汗朝臣属于西辽。1141年（宋绍兴十一年）塞尔柱苏丹桑贾尔集中了中亚穆斯林军队与卡拉契丹人决战。结果兵败卡特万草原，塞尔柱帝国的威望由此丧失干净。西辽占据了河中，西喀喇汗朝也臣属于西辽。西辽成为中亚的雄主。

尽管《福乐智慧》一书问世后，喀喇汗朝的政治日益衰落，但是它的文化却没有衰落，在继续发展，它继续不断地吸收着新来的民族的文化因素，如契丹人的文化,后来的蒙古人的文化,高昌地区皈依伊斯兰教后那里的回鹘人的佛教文化……。正是喀喇汗朝的伊斯兰文化能够不断地吸收新文化，所以，后来喀喇汗王朝亡国了，它的文化也没有被消灭，而是在继续发展。《福乐智慧》一书是喀喇汗朝伊斯兰文化的基石之一，也是中国古代西域

地区少数民族对繁荣祖国文化所作出的贡献的一个实例。

---

〔1〕〔3〕伊本·阿尔—阿西尔:《全史》九卷。

〔2〕〔4〕〔5〕〔6〕奥·普里查克:《喀喇汗王朝史》。

〔7〕耿世民:《古代维吾尔诗歌选》奥·卡拉耶夫:《东西汗国形成以前的哈拉汗朝》。

〔8〕珀西·塞克斯:《阿富汗史》一卷。

〔9〕吾提库尔:《维吾尔人民十一世纪的大思想家、哲理诗人优素甫·哈斯·哈吉甫》。

〔10〕弗·巴托里德:《蒙古征服时期的突厥斯坦》。

〔11〕付阿德·科普柔鲁:《突厥文学史》一卷。

《福乐智慧》成书年代和优素甫生年的考证

陈延琪

关于《福乐智慧》成书时间，国内外学术界一般认为是"在巴拉沙衮开始命笔，1068年到喀什噶尔后继续写作，于1069年完成的。"根据是：（1）作者曾在第85章"国王劝慰贤明"中写道："当此回历四六二年（笔者注：即公元1068−1069年）之际，我写完了此书，即将搁笔。"（2）作者又在附篇之三指出："当此回历四六二年，我竭尽全力完成了诗章。"但仔细阅读全书后，我认为成书时间有些疑点：

一、优素甫·哈斯·哈吉甫在书的第四章"对明丽的春天和伟大的布格拉汗的赞颂"中，对桃花石·布格拉汗就任大汗位的盛况作了如下描述：

雷声隆隆，敲响了汗的令鼓，
电光闪闪，悬起了汗的战旗。

旌旗高悬，天下万民臣服，
令鼓轰鸣，寰宇传遍汗的威名。

如今桃花石·布格拉汗君临天下，
祝他福乐无边，做两世的主人。

真主给了你希求的一切，
愿真主永远做你的后盾。

时运赋予你社稷和宝座，
愿真主使你的宝座和幸福永存。

你登上了汗位，天下安享太平，
世界为你奉献了高贵的礼品。

全世界都准备为可汗效劳，
敌人低下头，消失了踪影。

可汗的美名，如今远扬四海，
谁没见过他，彻夜难闭眼睛。

建立了法度，普天之下大治，
随着法度的建立，汗的声威大振。

如今你继承了父亲的地位、声望，
愿你地位日高，声名日增。

千万双手为你奉献了名贵礼物，
我只有《福乐智慧》可资奉赠。[1]

这里的桃花石·布格拉汗是东部喀喇汗朝第一代大汗哈桑系的苏莱曼的长子，全名为桃花石·布格拉汗·阿布·阿里·哈桑·本·苏莱曼。苏莱曼早在1032年已继位阿尔斯兰汗，是整个喀喇汗朝名义上的首领。回历448年（1056／1057年）他与其弟布格拉汗穆罕默德发生战争，战败被俘，穆罕默德成为王朝

的首领。穆罕默德在位仅 15 个月，让位于其长子侯赛因。但穆罕默德的一个妃子毒死了侯赛因，扶其幼子伊卜拉欣登上汗位。回历 451 年（1059／1060 年），伊卜拉欣攻打巴尔斯罕城失败，被俘处死。他的三叔马赫穆德，在此前就已宣布为王朝的首领，称格鲁尔喀拉汗。回历 467 年（1074／1075 年）马赫穆德去世，由其子托格鲁特勤奥玛尔继位，但只在位两个月，就被《福乐智慧》中赞颂的桃花石·布格拉汗所取代。从其父阿尔斯兰汗苏来曼 1056 年失去汗位后，直至 1074 年，他才真正“继承了父亲的地位、声望”。

从这段历史以及上面引用的诗句中，特别是“君临天下”、“时运赋予你社稷和宝座”、“登上了汗位，天下安享太平”、“继承了父亲的地位、声望”等肯定的词句，我们不难看出这些颂词，是针对桃花石·布格拉汗继承父亲大汗之位，成为喀喇汗朝的最高统治者，大治天下的现实写的。如果在他尚未继承父亲汗位时，优素甫进奉以上赞词，明显是一种僭越犯上的行为，当然是不可能的。作者自称《福乐智慧》写成于回历 462 年（1068／1069 年），而桃花石·布格拉汗执政始于 1074 年，其间有 5 年多的时差，作者是不可能对 5 年后发生的事情写实的。这是疑点之一。

二、《福乐智慧》序言之二写道，作者撰写此书于布格拉时代。

所谓“布格拉时代”，应是桃花石·布格拉汗成为大汗执政的 28 年，即 1074—1102／1103 年，这才比较合乎情理。而 1069 年，哈桑在东部喀喇汗朝只是任马赫穆德的副可汗，尚未继承大汗之位，显然不能称之为“布格拉时代”。这是疑点之二。

三、据《福乐智慧》两篇序言所述，优素甫是一个“卓有才华”，“品德高尚，智慧超群，内慧而外美，生活幸福”，“完美崇高”，“虔诚而博学，纯净如玉”的“人间英士”。他通过精心刻画的四个具有象征意义的人物：正义—日出、幸运—月圆、智慧—贤

明、知足—觉醒之间充满哲理的对话，尽情地抒发了自己的政治抱负及治国方略，所以得到王朝最高统治者的赏识。“布格拉汗十分敬重他，推崇他，赐他‘哈斯·哈吉甫—御前侍臣’的官职，由此优素甫·哈斯·哈吉甫的大名传遍天下。”既遇隆恩又名扬天下，应该说这个时候正是优素甫政治上的巅峰时期，也是他个人生涯中繁花似锦的黄金时代。当时的东喀喇汗朝，也是“天下大治”的太平盛世。对此，诗人写道：

月圆执掌了全部国事，
他趁此时机多兴善举。

从此天下大治，百姓富裕，
人人为国君祈祷祝福。

国运昌盛，持续多年，
普天下庶黎走上了正路。[2]

法度健全，国内大治，
社稷巩固，君王欢欣。

朋友多了，敌人跑了，
普天之下，净无纤尘。[3]

黎民富裕，生活安宁，
城乡繁荣，人人欢欣。

白天，国人舒适安逸，
夜晚，一片欢欣安谧。[4]

从以上诗句中，我们不仅看到了东喀喇汗朝“庶民走上正

道，国家清明，一派盛世景象”；也可以从中体会到作者踌躇满志、欢快欣慰的心绪。这种情绪与作者在第四章“对明丽的春天和伟大的布格拉汗的赞颂”中所描绘的情况大体是一致的。但是，从书的另一些部分，我们又可以强烈地感受到诗人消极感伤的情调，作者在第11章“论书名的含义和笔者的晚景”和“附篇之一”中，哀叹青春的消逝和暮年的到来，流露出“生命流逝，迅如疾风”，无可奈何花落去的悲叹，倒是可以理解的人之常情。令人费解的是作者一方面在讴歌喀喇汗朝的“盛世景象”；另一方面又在满腔激愤地诅咒世风日下和人心不古，这在附篇之二中是屡见不鲜的：

信义发生了灾荒，不义充满了人世，

我走遍世界，没找到忠诚之人，

世道人心已如此败坏，
让我以何人为友，与何人亲近？

满怀愁绪，向谁去倾吐，
且让我在此聊诉苦衷。

好人难得，我孤独而忧伤，
心已伤透，且让我有片刻的欢欣！

人心都坏了，毁弃了礼法，
我生不逢时，何处可以栖身！

可痛啊，可痛，世风日下，
好人和礼法都已经灭绝，

剩下了人中渣滓，何处把好人找寻？

我在此难找到一个好人，
让我远离世人，告别这城镇。

让世人再也听不到我的名字，
让世人再也找不到我的踪影。

任他们像蛇蝎、蚊蚋般咬我，
任他们像狗一样狂吠狺狺。[5]

以上情调与全书的基调大相径庭，形成强烈的反差。很难想象这两种对同一社会现实的绝然不同的态度，会出现在同一年代撰写的同一本著作里。这是疑点之三。

对于以上三个疑点，应该如何解释才比较合乎情理呢？

第一、《福乐智慧》的手稿至今尚未发现，现在传世的三个抄本距原著写作年代有数百年之久，而且所存诗行的数目、序言和目录的排列顺序均不尽相同。维也纳本，是1439年在赫拉特用回鹘文抄成，只保存下来915节双行诗；纳曼干本，属13世纪上半期，或者更早些时候，用阿拉伯文字母（纳斯赫体）抄写，共有6 095节双行诗；开罗本，约在14世纪上半期用阿拉伯文字母（苏鲁斯体）抄写，共有5 400节双行诗。数百年的辗转传抄，加之不同语言的转译，与原稿有出入是不可避免的，也难免有后人添加、删减、加工的痕迹。这种情况在一些古典的传世名著中并非罕见。就《福乐智慧》的序言而论，至今对其是否是优素甫手笔，尚无统一的看法。

第二、本文所依据的《福乐智慧》汉文全译本(《民族出版社》1986年10月第一版)，共有13 290行诗，由85章正文和

三个附篇组成，另有两篇序言。笔者认为，至今我们看到的汉译本所据的蓝本并非是同一个时间完成的原著。具体来说：(1) 作者用 18 个月写作，最后在喀什噶尔完成，并在桃花石·布格拉汗王廷诵读，得到赏识的，是长诗正文的主体，即从第十二章“故事开始—关于日出王的叙述”，到第八十五章“国王劝慰贤明”。(2) 除第四章外的一至十章是引子，与全书的主要情节无关，又没有留下明显的时间痕迹，可以视为 1069 年完成的。(3) 第四章“对明丽的春天和伟大的布格拉汗的赞颂”和第十一章“论书名的含义和笔者的晚景”，根据它所记述的内容看，似应晚于 1074 年，即哈桑·本·苏莱曼登上汗位以后。(4) 三个附篇的完成时间应该也晚于 1074 年。综上所述，1069 年优素甫声称完成的书稿是长诗的主体。他在得到封赐以后，特别是暮年“衰老”、“死期已近”时，又续添了一些内容，形成目前我们所见汉文全译本的这种内容和结构。1069 年可视为长诗完成初稿的时间，定稿当在布格拉时代（即 1074—1102／1103 年）。从布格拉汗执政，君临天下，到“法度健全，国内大治，社稷巩固，君王欢欣”、“黎民富裕，生活安宁，城乡繁荣，人人欢欣”，是需要一段时间的。所谓“大治”，至少要几年，甚至更长的时间。这里姑且以 5 年计，《福乐智慧》成书的时间最早也应迟于 1079 年，即桃花石·布格拉汗执政 5 年后。何况，优素甫在第 19 章中用了“国运昌盛，持续多年”的表述，间接地暗示了成书年代确实在 1074 年后的几年。如果以上假设成立的话，前面所提到的三个疑点，就比较容易解释清楚了。

以上是本文考证的第一个问题，即《福乐智慧》的成书年代。与此相联系的是作者优素甫的生年时间，这是本文试图考证的第二个问题。

民族出版社 1986 年 10 月版的《福乐智慧》汉文全译本的译者序中，沿用了学术界的常用说法，断言：“作者生年约为 1018

年或1019年”。又说，《福乐智慧》是“1069年完成的”。根据以上断言，只能得出优素甫是50岁左右完成此书的结论。对此，笔者也不敢苟同。《福乐智慧》中有关作者年龄方面的描述不算太多，我们不妨全部摘录下来，一起进行一些分析：

当五十岁伸手摸我的头顶，
鸦翅似的黑发变成了白鸽羽翼。

如今六十岁向我频频呼唤，
如果大限未满，我定会向它走去。

谁要是越过了六十岁的关口，
即万念俱灭，夏天变为冬日。

三十岁的储存，已被五十岁收走，
六十岁召唤我，我还能干得何事？

五十之年啊，我对你犯了何罪，
你为何这样地对我满怀敌意？

年轻时事事都那么饶有兴味，
如今却让我领受这人生的苦楚。

本来我心如弓弯，身似箭直，
如今却心如箭直，身似弓曲。

从前青春赋予我的一切，
如今已被衰老一一夺去。

脚上虽无脚镣，却无力行走，
双眸昏眊无光，辨不清东西。

心火熄灭了，万念俱灰，
“青春”二字已别我而去。

哎，鬓发皤然之人哪，死期已近，
觉醒吧，为你的过去痛哭流涕。

愿你能够赋予我精力，
唯独你能佑我写完此书。[6]

麝香般的乌发落满了白霜，
满月般的面庞布满了皱纹。

白桦似的身躯曾像箭一样挺直，
如今却驼背弓腰，好似弯弓。

放走了童年，丢失了青春，
如今我生活黯淡，意志消沉。

青春已远逝，残年亦将尽，
失去了欢乐，才找到了归程。[7]

从以上内容看，我们至少可以看出以下几点:

一、优素甫当时年龄已过了50岁。优素甫在《福乐智慧》中，虽有三处提到50岁，但三处的提法都没有肯定当时是50岁的意思。只是明确地表示他是50岁后开始衰老的:“当50岁伸手摸我的头顶，鸦翅似的黑发变成了白鹄的羽翼”,“面庞布满了皱

纹”,“三十岁的储存，已被五十岁收走”,“身似弓曲”,“无力行走”,“双眸昏眊无光，辨不清东西”，简而言之，就是50岁后，头发变白，身躯弯曲，记忆衰退，视力模糊，行动不便。优素甫对于自已的青春被岁月“一一夺去”，对于衰老的早早到来，感到惋惜、痛心、哀叹和恐惧。呼号真主，为何对自己这般无情，这样“满怀敌意”,“让我领受这人生的苦楚”。断言作者当时年仅50岁，似乎是曲解了词句所反映的作者的原意。

二、优素甫当时的年龄已近60岁。优素甫在诗中用了“六十岁向我频频呼唤”的描述。请注意“频频”两字在这里的含义。笔者认为，这两个字在判断作者当时的实际年龄方面具有十分重要的意义。何为“频频呼唤”？就是快了、近了的意思。诗人是用语非常精辟的语言大师，决不会用这样的语言来示意50岁刚出头的。唯一可信的解释就是优素甫在50至60岁的10年中，已经过了一半多了，接近60岁这个下限。这是笔者持这个观点的第一个依据。第二个依据是优素甫在诗中一方面把60岁比做一个“关口”，声称人一越过了这个“关口”，就“万念俱灭，夏天变冬日”。另一方面却一再表白自己“青春已远逝，残年亦将尽，失去了欢乐”,“生活黯淡，意志消沉”，甚至说自已“心火熄灭了，万念俱灰”。两个“万念俱灰””决非巧合，再清楚不过的，暗示了自己已临近六十岁这个“关口”。由此，推测优素甫当时比较可能的年龄在57至59岁，方才合乎作者表达的原意。

三、优素甫当时患有多种疾病，而且病得不轻。优素甫年轻时身躯“像白桦”“像箭”一般挺拔、笔直。为什么50多岁就背驼腰弯？他出身名门，以后又被桃花石·布格拉汗赐予御前侍臣的官职，养尊处优，显然驼背弓腰并非繁重劳役所致，是一种因疾病引起的早衰。肾主腰，腰不直，又非劳役所致，很可能是肾病引起的，这是其一。视力严重衰退，这是其二。双眼“昏眊无光，辨不清东西”，显然并不是一般的老年性眼花，看不清东

西。医学上把眼内晶体浑浊称之为白内障。有先天性、老年性、外伤性和并发性等类型，而以老年性为多见。内障在瞳孔内呈白色或灰白色，引起视力障碍。《福乐智慧》中虽无优素甫年轻时视力的直接描述，但是第13章“月圆来到日出王京城”对月圆的描述，可以作为优素甫年轻风貌的间接佐证。因为学术界一般都认为，月圆长途跋涉，投奔日出，侍奉国王的经历是优素甫自身的写照。书中是这样描绘的：“他容貌昳丽，耀人眼目，他说话和气，语言魅人”。[8] 可见，优素甫年轻时风度翩翩，目光炯炯有神，有种过人的魅力。50岁后，眼睛可能患有类似白内障一般的眼球浑浊的疾病，仅有光感而辨不清东西了。心脏功能不健全，这是其三。年轻时优素甫的心脏像弯弓一样，跳动有力而富有弹性。50岁以后，心脏却像箭杆一样僵直，跳动无力而缺乏弹性。晚年患有躁狂症和忧郁症这是其四。优素甫的晚景疾病缠身，饱尝疾病的“苦楚”，身体和心境都极差。这在《福乐知慧》附篇之二“论世风日下和人心不古”中有集中的描述，上面已经引用，这里不再赘述。在心力交瘁的情况下，优素甫一方面觉得“死期已近”，喊出了“觉醒吧！为你的过去痛哭流涕”，“当此末尽残年，须求主的宽恕”的忏悔声。另一方面又虔诚地祈祷真主，“愿你增添生命的时日，愿你能够赋予我精力，唯独你能够佑我写完此书”。优素甫担心自己生前完不成此书，说明病得确实不轻。他把当时恶劣的身体和心绪状况，称之为“大限”，又把60岁称之为“关口”。并说“如今六十岁向我频频呼唤，如果大限未满，我定会向它走去。”这明白无疑的说明他当时的年龄确已接近60岁。

作者在第11章“论书名的含义和笔者的晚景”中，开门见山地说：“我把书名叫做《福乐智慧》，愿它为读者引路，导向幸福。我讲了自己的话，写成此书，让它做执掌今生来世的手臂。”然后又说：“我向往着青春，空自悲叹，如今感到悔恨，已噬脐莫

及。”接着从“四十大关”说起，到“五十岁伸手摸我的头顶”，“如今六十岁向我频频呼唤”。最后，发出长声的哀叹“救星啊，快来，拯救我吧，我在苦难中做了岁月的俘虏。”〔9〕优素甫把对书的命名和晚景的描述放在一起，并非是偶然的巧合，正好说明了优素甫到了晚年才最后完成《福乐智慧》的。这样，我们就可以从两个比较可能的时间去推测一下优素甫的生年。第一个时间是作者成书年代当晚于布格拉汗执政的时间，即1079年之后；第二个时间是作者完成此书的时候，约在57至59岁之间。这样一来，优素甫的生年当不早于1020年，可能在1020至1022年之间。

---

〔1〕《福乐智慧》，民族出版社，1986年版汉文全译本15–18页。

〔2〕同上142页。

〔3〕同上237页。

〔4〕同上402页。

〔5〕同上853–857页。

〔6〕〔9〕同上51–52页。

〔7〕同上848、852页。

〔8〕同上63页。

关于优素甫法律思想的探讨

玉素甫江·艾力

优素甫·哈斯·哈吉甫是一位 11 世纪的维吾尔族伟大的改革家，同时也是一位杰出的法学家。在维吾尔族的法学史上，他首次多方面阐述了法的基本理论，创造了较为系统的法治学说。优素甫·哈斯·哈吉甫的法律思想是在他所处的伊斯兰环境下的法治思想与人性论结合的基础上产生并逐步发展起来的，它应写入我国的法律思想史中。笔者在本文中想着重谈谈《福乐智慧》与法律；优素甫·哈斯·哈吉甫法律思想的精华及其历史背景等问题。

一

《福乐智慧》是一部反映喀喇汗朝整个时代政治社会情况，制定与当时的情况相适应的法度和道德标准的法律史册。书中就如何治理和挽救公正法律不存，世风日益败坏而面临即将灭亡的国家等致命性问题，开辟了较多的篇章。而且，就国家应有什么样的法度并如何施行等问题，一一作了精辟论述。《福乐智慧》一开始"日出王"就出现在我们的眼前，他是法治的象征。在书中他的活动比其他人物占较多的比重。书中 141 处提到"TQrü"（法律）一词。此外，从头到尾带有浓厚的法律概念的许许多多的词汇和内容与我们相遇。据史料记载，"TQrü"是突厥汗国和回鹘汗国政权法律制度的总称。它含有习惯、法律、权力等意。

《福乐智慧》中的，“TQrü”一词不但不是抽象的概念，而且，它具有时代性的独特广泛的具体内容，优素甫·哈斯·哈吉甫在书中把法律称之为“TQrü”，将礼法称为“TOKU”。他所讲的“TQrü”是指为管理国家而采取的强制性措施；“TOKU”是指有关生活的风俗习惯的规程，在作品的第四十七章，对“TQrü”和“TOKU”两词的概念进行了总述；而在二十八至三十八的十一章和四十八至六十六的十九章以及第七十二章中作了细述。这使贯穿于回鹘几千年社会生活的习惯法，被优素甫·哈斯·哈吉甫首次在《福乐智慧》中全面记载。

在《福乐智慧》中所述的法律规定，按其应用范围可分为单项和共同规定；按其内容，可分为有关宫廷内容的法律规定，有关军事的法规，有关刑事犯罪的法规，有关民事诉讼法的法规，有关婚姻家庭的法规等种类。单项规定是为统治阶级的遵守专门规定的法律规程，它对包括宫廷官员在内的所有大小官员应履行的职责、权力，应具备的道德品质和身体条件等，都以法律条文的形式作出了规定。共同规定为统治者和被统治者共同遵守而制定的法律规程，它对如何解决和处理王朝内上下层之间日益激化的矛盾和调解各阶层之间的关系问题作了法律性规定。

单项规定和共同规定，实质上就是以上讲的有关宫廷内务的法律规定的本身。它的内容在作品中的“论国君应具备的条件”、“论大臣应具备的条件”、“论御前应具备的条件”、“论宫廷具备的条件”、“论派什么人做使节”、“论书吏应具备的条件”、“论宫廷司库应具备的条件”、“论御膳应具备的条件”、“论侍酒官应具备的条件”、“论如何为国君供职”、“论如何与宫廷人员交往”、“论如何对待黎民”等十二章中作了论述。其中如何对待黎民的规定使用范围最广。它提出了如何对待圣裔、哲人、学者、医生、巫师、圆梦者、星占士、诗人、农民、商人、牧人、工匠和贫者等各种不同的十二个阶层问题。有关军事的法规在“论将领应具备的条

件”，有关刑事犯罪的法规在“论治国之道”，有关民事诉讼的法规在“论国君如何酬谢臣仆”和“论如何管理手下的仆役”，有关婚姻家庭的法规在“论如何娶妻”、“论如何教育子女”以及“论赴宴、请宴的礼仪”等章节作了明述。在作品的其他部分也可以见到由母法派生出来的不同程度的子法。

二

喀剌汗朝各级行政、军事、司法官员在德智体方面应具备的条件，在《福乐智慧》中被规范和标准化。是公法学和王权参半而产生的伊斯兰公法学说及以它为指针的变法活动在喀喇汗朝立法实践中体现的见证。

公法学说，早在8世纪已被伊斯兰教法学家培植萌芽。它的奠基人是哈伦·拉希德时代被任命为卡孜库达提的艾布·玉素甫(799年故)。他在《论地租》一书中提出了公法的有限方面。从此，在伊斯兰世界开始了这方面的探讨和争论。到11世纪时才形成了比较完整的法学体系。

公法专论学派提出的新的法学说内容，创建了伊斯兰司法中从未有过的律师制度，监督执法，保证执法，以法律的形式固定和规范哈里发以及各种官员即国家公职人员应具备的条件；受理百姓的上诉案件，并据情节依法处罚等，这个学派的学说被确认后，在“沙里亚法”的司法制度中发生了变化。即实行了双级审判制度。所谓的双级审判制，是新设立的听诉法庭和原有的宗教法庭，对各自受理的案件实行分管审理制度。宗教法庭未处理的有些案件，可以提交听诉法庭处理。在当时宗教法庭被称为“沙里亚法庭”而新设置的听诉法庭则被称之为“麦查里木院卡孜”，是“沙里亚法庭”的代言人，并负责执行真主的法律。而“麦查里木院”的代言人“沙希伯麦查里木”（投诉审判官）则是统治阶级制

定的法律的执行者。它们的权力还大于卡孜和穆赫塔希伯检查官。有时卡孜和穆赫塔希伯按沙希伯麦查里木的旨意行事。

关于“麦查里木院”的权限问题，英国学者库尔森指出：“它的职权限制由最高主宰者本人慎重地加以规定，并且经常扩大以便对沙里亚法庭构成严重的挑战。这种情况可以从侍官法庭（哈吉伯）在埃及里木路克统治时期取得了广泛的审判权得到说明。”[1] 库尔森在这里把“哈吉甫”称为侍官法庭。他又指出：“侍官法庭审理通常由卡孜审理，涉及私法领域的案件”。[2]

由此可见，库尔森对“哈吉甫”职务的定义与优素甫提供的喀喇汗朝“哈吉甫”的权力、职责之间，有相互补充和一致性。优素甫·哈斯·哈吉甫说：

“伯克的事情，臣僚的工作，大小禀诉都要他受理定夺。”“鳏寡孤独者若有诉告，听取后向国君转达相传。”“受压负屈者若有诉告，问明情况，指明应如何去办。”“路上途中要给人民指点，典章规矩执行不可错乱。”“宫内外不良之事一经发现，要警告、制止，加以阻拦。”[3] 优素甫·哈斯·哈吉甫在以上论述中把受压负屈者称之为“麦查里木”这些一致性和共同点，还可以从《福乐智慧》对“卡孜”和“穆赫塔希伯”制订的义务和条件与我们上面从库尔森引证而阐述的公法学说对“卡孜”及“穆赫塔希伯”制定的义务和条件的一致性中也不难得到论证。这里的共同点和《福乐智慧》中关于“法规典章是缜密的事情，靠侍臣推行以畅通无阻”的记载，为我们断定他是一位把公法学说运用在喀喇汗朝的法学领域并结合当地的情况，采取自己认为合适的步骤，实施和补充法律的公正的立法者为侍官法庭的主持者而提供了依据。据阿拉伯史料记载，在中世纪伊斯兰司法实践中诞生的新生事物——“麦查里木院”是在阿巴斯王朝的第十四任哈里发穆海台笛统治时期一时旺盛，但后来因他的暗杀而削弱。到第十八任哈里发穆克特底尔和马木鲁克统治时期，又从新兴旺起来。它那时的主要活

动区域是安达鲁西亚（今西班牙南部）、埃及和马格里布。穆台笛子教历 255–256 年建造了一座宝塔，开设四门，命名麦查木宝塔，为平民和贵族伸冤。世到如今，史料未给我们提供在喀喇汗朝时代设有像阿巴斯人的“麦查里木院”式的司法机构之事。但据在《福乐智慧》中记载的关于“用利刀”式的“裁断”平民的“诉讼”“决不让诉告者耽延时日”；“若有人受欺凌来寻求正义，他将会口含蜜糖满意而归，谁若是肆行暴掠，蔑视正义，对于他，绳之以法”的论述，可以断定为设立像这样的一个司法机构做精神支柱的公法学说被优素甫·哈斯·哈吉甫传入喀喇汗朝的立法活动是无疑的。

三

优素甫·哈斯·哈吉甫的法律思想首先包括叙述人类最早的法律活动；吸收和继承国外进步法制的精萃并结合喀喇汗朝实际，以新替旧，更新法律；用知慧和知识正确制定法律，以公正的法度治理国家，为民造福等问题。他叙述人类最早的法律活动说：

“自从人祖降临于世界，有智者制定了良好的法度。”“御世的君主掌握了知识，为世界制定了良好的法度。”“他知道自己会死，先做了准备，为活者留下书册，上面写着名字。”“他们都留下了良好的法度，谁若获得这遗产，定有前途。”“今天谁若读它，会认识他们，以他们为表率，获得利益。”“哪位国君持法公正，国家将昌盛，福星高临。”[4]

优素甫·哈斯·哈吉甫认为，修正后的法律不是一成不变的僵化的东西。他一贯主张根据当时当地的实际情况，经常修改更新法律，特别是彻底废除那些蒙昧统治者用来凶残百姓的旧的法律制度和习俗，建立对国无害，对民有利的公证法律。因而他倡

导在上层建筑进行一次改革，铲除一切旧的习惯势力，他说："老朽的东西难讨人喜欢，不喜欢的东西惹人生厌。""有了新东西，旧物有何用？有了好东西，劣品有谁看？""鲜物才有鲜物滋味，为追求滋味，人们不辞万难。""人们因此而加罪于我，说我的性格变化多端。""变化无常并非我的缺点，我只是喜欢追求新鲜。"[5]

在优素甫·哈斯·哈吉甫的法律思想中，常出现"酷法"、"良法"，"制定酷法"、"制定良法"之类的提法。他所说的"酷法"是指凶残百姓，袒护剥削的法令和各种社会制度。"良法"是指在国家消除剥削和被剥削，为建立各阶层平等生活的环境起保障作用的法令和各种社会制度。他把法律分为"酷法"、"良法"两种之后，提出废除对国有害的"酷法"，建立福国利民的"良法"。他说："要想使王权高位锦上添花，必须行事正直，执法公平。""谁若在人世上洪福齐天，应在国人中推行良好的法典。""你若想永做国君而闻名于世，要为国把造福的法度制订。""哪位国君离此正路，背道而行，定会使社稷倾覆，欲再得而不能。""制法者，要制定良法，制定了酷法，作法自毙。""明君莫要制定酷法，制定了酷法，当不成君。""谁若在生前制定了酷法，身后定然会臭名昭著。""谁若是制定了好的法度，他的名字将流芳千古。""法制要完善，莫将它败坏。""法度和规程将被毁弃，国祚衰微，国家难以鼎立。""奸邪之徒将窃据你的职位，欺压百姓，使其不得安息。""国君用知识将法度推行，用智慧治理好国家的事情。"[6]

优素甫·哈斯·哈吉甫的上述论点，在他下述论述中，看得更为清楚，他说："暴君毁坏了多少宫廷，到头来自己冻馁丧生。""一是昏昧，一是暴行，二者能将国家毁坏殆尽。""残暴的国君使国祚衰败，人民岂能长久忍受暴政？""良法使国运昌盛，人民兴旺，暴政使国祚衰微，天下不宁。"[7]

他在以上论述中，总结历代封建王朝的执政教训，指出良法对国家成败的重要作用，给予高度的评价。他严厉地劝告统治者

要消灭国内的暴政酷法，纠正自身的不良行径。要多做善事，制定良法，不滥用权力，欺凌百姓，建立天下百姓不受压迫的制度。

优素甫·哈斯·哈吉甫认为，法律是统治阶级制定的，但不是他们随意垄断的私有财产，更不是神秘而欺压百姓的工具。由他看来，制定公布以人民群众切身利益为出发点的公正法度，是国家组成的诸因素中最重要的首位因素。因此，他提出通过把已制定的法律制度公布于众，特别是不懂礼法不懂规程的黎民和牧民，做到人人皆知，更好地和自觉地管理国家。他说:“君王事只有君王知道，典章制度都出自君主。黎民处世没有品行，不懂得礼法，不懂规程，他们吃饱肚皮就会饶舌，拨弄事非，如不严加控制，就会想入非非。莫指望牧人知书达礼，深知法度，牧人任性自由，不受羁束。他们不循礼法，莽撞而粗鄙。凡事均应有礼法规程。如果说世上有礼法和规矩，以人情对人情便是它的标记。制订法度者，若与他们交往，深知其底细，莫与他们为敌。要具有超人的非凡才德，要为黎庶制定良好的法令，让他们享有法制。要管理臣民，治国安邦，这是需要有英明的国王。国王的职责是使国家兴旺，实现它要用法度加以保障。”[8]

优素甫·哈斯·哈吉甫在以上论述中，如实地记载和分析了当时，黎民的法律意识，同时着重阐述了怎样向他们传授法律，怎样把他们的行为引导到法制轨道等问题。当时他在黎民中推行法律的这一思想，还可以从他在书中塑造的第三人物贤明和第四人物觉醒关于如何学习法度和礼仪为内容的激烈的争论，如何对待黎民、牧民、商人、手工业者以及如何赴请宴会的对话讲述中看的更清楚一些。

据史料记载，公元8世纪中期，在回鹘地区就开始出现了定居或半定居生活方式，在此以前，他们同突厥人一样住在毡房从事牧业。在《福乐智慧》和《突厥语大辞典》中记载的背着毡房

搬家的算是最穷者，如何下山去住城里，如何倍增城镇，如何建造府第宅院，伯克们抵押房物进行赌博等有关生活方面的情况表明，当时回鹘人正处在由原来的游牧生活开始转向建房定居的关键时刻。据知，《福乐智慧》和《突厥语大辞典》问世时，虽然回鹘西迁已经是200多年，但他们的法律制度，生活习俗等仍与以前的游牧生活有关。当时的这些情况和优素甫·哈斯·哈吉甫的论述联系起来看，我们就能得知，他是着重研究和探讨了长期过着游牧生活的，自由散漫的，不循礼法的群体，怎样才能定居下来养成以经商、手工业为主的城镇生活的问题。这对当时回鹘社会的发展是起到具有促进作用的历史性的进步观点。

四

法律与权力的关系问题，是古今中外所有法学界很感兴趣的一个非常重要的问题；也是在优素甫·哈斯·哈吉甫的法律思想中，被广泛探讨了的大课题。它包括关于法律与权力的关系；关于法律要公正；关于统治者必须遵守法律的必要性的紧迫性等原则性问题。上述问题是他法律思想的灵魂。

优素甫·哈斯·哈吉甫对法律和权力的概念下定义时，是以大自然的某个现象和事物的某一个特征来比喻形象的。他在《福乐智慧》的第十八章中，把法律比做正而又直，不会倾斜的三条腿交椅。第二十八章和第三十八章中，比做国家的基石，治国的钥匙和缰绳，似流着的水。第四十一章中，比做苍天的支柱。他在书的第十六章阐述幸运、尘世的实质时，把权力和特权比做在地面上不断滚动的圆球、抓不住的清风、取代白天的黑夜、会亏损而消失的满月。在第二十二章中，比做成梦境和鸟影。在四十二章中，比做神魂飘然的好似艳妇和追不上的海市蜃楼。在六十七章中，比做飘忽不定的影子。在第七十一章中，比做一阵轰隆

鸣响的顷刻声息俱无的飘风疾雨。优素甫·哈斯·哈吉甫在上述阐述中，把法律看成是高于一切的，他认为，法律是神圣的，权力和特权不是固定给那一个人的私有财产，它是流动的，手转手的，有时得到有时失去的东西。只有有了法律保障才能得到、掌握并使用永久。他的这个观点从下述诗句中也不难看出。他说："社稷因礼法而鼎立人间"；"如果国君不为民立法，不保护人民免遭不幸，人民将遭殃，国家将受损"；"国君若心地公正，推行良法，社稷将永固，传之永恒"；"若要国祚长久，推行良法，保护黎民"。[9]

优素甫·哈斯。哈吉甫认为，法律的基础是公正。它应当不允许不公正行为的存在，制止人间出现的冤事，清除日益扩大的不平等。这样的法才是名副其实的。据史料记载，在优素甫·哈斯·哈吉甫所处的时代，从喀喇汗朝的国家机构到社会最小的细胞即人民的来往活动，都有上层和下层的烙印，他们之间的区别和界线极为分明。凡是母系贵族，父为平民的青年，统称为"伊那勒"；成年平民和可汗的幼子等同称为"干哥台哥提"；从平民提升到宰相职位的官吏叫"优胡肉西"；平民出身，职位比可汗低两级的官员被称为"亚布胡"；低三级的官员被称为"托克思尼"。国君或伯克去世，专修陵墓，并在陵墓上遮盖叫"艾属克"的丝绸，而后将这个丝绸分给穷人。穷人被称为"起哈伊"；长工和短工被称为"马拉孜"或"台尔起"；乞丐被称为"欧木都起"，走门串户讨饭的被称为"哈拉起"。当时的阶级压迫也是十分严重的，伯克和他们的帮凶任意欺凌贫民，利用手中的权力抢夺和无偿占用百姓的农畜和农具。伯克向群众摊派各种徭役和赋税。收税官被称为"伊木哈"，他们伙同农庄头目的"除班"们（意为助手）向不愿意去修筑农田水利设施者征税。奴隶不分男女同称为"哈拉巴西"或"苏勒"。奴隶每年定期向奴隶主缴纳债务，所缴的债务称"百尔提"。奴隶向主人交全债务才算自由，获得自由的释奴被称

为“布西”。喀喇汗朝时期的上层统治者和贵族们公开进行奴隶交易，他们把奴隶从印度等地买进。奴隶经常受到主人的歧视和辱骂，主人骂他们是“哈尚”（意为卑鄙，低级）。由于奴隶主对奴隶的剥削极为残酷，因而奴隶对伯克和奴隶主的反抗时有发生。正因为这些原因“若暴行从家门入，公道法律从天窗出”的话，后来成为众所周知的谚语。

目睹喀喇汗朝社会制度中存在的这些不平等行为的优素甫·哈斯·哈吉甫，从统治阶级的道德败坏、执法不公等腐败现象中寻找不平等产生的根源。他告诫国王们，不要像查哈克一样受人咒骂，要像法拉东那样受人赞誉；要像公道的诺希尔旺那样施行公正的法度，使国家富强起来。他冲出穆斯林激进派的“罪过”“恩惠”看法的圈子，引用一位智者的话，即诺希尔旺本不是穆斯林，应“令他在火狱”，但“他持法公允”为正义而做出了表率，所以“不受灾殃”来解释“公道”概念的涵义。他的这种思想在下列阐述中显得更为突出。他说：“社稷的基础建于正义之上，正义之道乃社稷的根柢”；“君主对人民执法公平、定会实现愿望，万事如意”；“你要想使江山万世永存，要行事公正，铲除暴政”；“要对庶民施行公正法度，不容许一人对另一人施行暴力”；“对普天下庶民要仁爱为怀，对尊者和卑者都要讲究礼数”。[10]

优素甫·哈斯·哈吉甫在谈到法律的职能作用时，首先肯定它的威力强大和制约力。他在以下的阐述中着重提到治理庶民与治理统治者的依赖关系。他说：“国君怎样对待礼法，庶民也效法他的习性。”“国君若是不良，会败坏天下，如果无人谏阻，便迷途忘返”；“倘若国君的行为不端，坏人会得势，败坏祖风”；“庶民不良，有国君整治，谁能够整治得了不良的国君？”“你若想涤清一切污秽，涤洁自身，庶黎自会洁净。”“若想办几件有益之事，就要远离无益的事情。”[11]

他认为在行事时，不论是国君、伯克，还是自己的儿子、亲

友、奴隶、异乡人、过客、住客、贫困者都按自己提出的“公正制度”一视同仁。不分职位高低，老幼、贵贱，裁决不讲情面。他是通过日出王向月圆讲述的正义的实质提出自己这个观点的。日出王对月圆说:“我审理百事，以正义为本，无论你是伯克，还是奴隶。”;“无论是我儿子，还是亲友，无论是异乡人，还是过客”;“在法度上对他们一视同仁，对他们的裁决毫无二致”。〔12〕

优素甫·哈斯·哈吉甫认为，太阳出现后灿烂的光辉照遍人间，不差毫厘，是一个充满了永不缺正义的自然现象，要求君主们像太阳一样做充满正义的事，不要把人间分成“优”和“劣”，对百姓一视同仁。总而言之，要求公正的法律，是优素甫·哈斯·哈吉甫为民思想在法律制度上的体现，它不仅是当时的法宝，现在也仍然具有重要意义。

五

优素甫·哈斯·哈吉甫法律思想中还有一个突出的问题，是赏罚严明。它是优素甫·哈斯·哈吉甫以法治国思想的重要的两个方面。他认为，只有奖励那些为国立功的和惩罚那些损公肥私者，才能使法显出威严，昌盛国家。

当翻开《福乐智慧》时，“惩恶扬善”这种思想就会呈现在我们的眼前。优素甫·哈斯·哈吉甫在谈到过去统治者执行的严刑时，他说:“王中之王制定了多好的法度，坏人将受到监牢的严惩。”〔13〕在谈到当前的可汗、伯克继承他们必须对有功者奖励，对犯罪者严惩时说道:“有功者奖励，有罪者惩处，莫放任他们，要严加督促。”〔14〕只有这样才能治理好国家。他认为组成国家的支柱有两个条件，一是人民要受到法律的约束，另一是对立功者要奖励。他说:“有两件事物是社稷支柱，是国家赖以生存的根本；一是让人民享有法制；一是向将士赏赐金银。有了法制，人

民喜欢，得了金银，将士高兴。军民对国王感到满意，朝野有序，君王欢欣，谁有战功，应尽快赏赐，谁抓到俘虏，应赞扬嘉奖。”[15]

在这里“让人民享有法制”，也就是说，给人民制订法律，特别是要制订刑法。在优素甫·哈斯·哈吉甫看来，国君是刑法的制定者，又是刑罚的执行者。他要有威严外还要有刑罚，靠刑罚治理国家。他说：

“国君要有威严，还要有刑罚。刑罚的执行者应是国君。国君靠刑罚治国执政，庶民靠刑罚端正品行。君王靠刑罚治理人民。要对于坏人施行刑罚，靠刑罚洗清民间的污秽。”[16]

据《福乐智慧》和《突厥语大辞典》记载，在喀喇汗朝时期构成犯罪的行为是：泄露国家机密、背叛国家、投毒、谋杀可汗和伯克、造谣生事、诱骗犯罪、谋害、诬陷、招摇撞骗、行凶杀人、抢夺、抢劫、强奸、敲榨民财、盗窃、贪污、行贿受贿、赌博、酗酒等。泄露国家机密罪和背叛国家罪大部分发生在宫廷里的书吏员和做外交工作的使节人员中；投毒罪和谋杀可汗、伯克罪主要发生在御膳监和侍酒官等人员中，有时发生在一些宴会上或打马球场合，围猎或出征途中；偷盗罪、贪污罪主要是发生在宫廷司库，御膳监和他们的部下中。优素甫·哈斯·哈吉甫关于惩罚犯罪的论述中，特别重视果断裁决和惩罚国事罪犯和造谣生事的罪犯。而后强调要严格区分罪与非罪的界线，严禁错罚忠于国家之人。他说：“人若是管不住自己，三件事会把他置于死地：一是国君的话要牢记心扉，要看得比生命还要珍贵；二是不可犯罪，对国家要忠诚，动乱的日子里要抑制自身；三是在宫中要持身以正，远远回避丑恶不良的事情。倘若触犯了其中一条，纵使多么显贵，生命难保。使者讲真话，听到的话倘能如实地转述，不应招致杀头或惩处。那儿有秽行，福运就逃走，秽行在时时损坏国运。世上的动乱出自是非者之口，快砍断是非者之头，用宝

刀和棍棒惩恶扬善。倘若歹徒们恶性不改，用棍棒严加教管。歹徒们受惩而不思改悔，应当洁身自好，莫被其沾染。”[17]

据马赫穆德·喀什噶里所述，喀喇汗朝时期，可汗和伯克都有各自的刑法；对国事犯刑事犯和奴隶施行的刑罚有十种之多，可把刑种分为死刑，徒刑，体刑，苦役流刑和责罚等五类。喀喇汗王朝的监狱称之为“克司格”或“吐乃克”。伯克对严重罪犯下诏死刑，行刑时用刀砍头及绞死等等。执刑者称之为“恰甫提坎艾尔”。囚犯可用钱来赎罪求得释放。徒刑一般的情况下，与体刑并用。体刑包括对奴隶身体的惩罚和囚犯身体的惩罚，形式多种。在监狱中的囚犯，除严加看守外，还要依罪行的轻重，施加刑具，以防逃跑。伯克所用的夹囚犯脖子的铁锤称之为“博克苏克”，有的囚犯戴着脚镣这称之为“客先地”，有的被用烧红的烙铁烙印，称之为“开尔梯里地”，这是一种肉刑。奴隶是失去自由的公仆，如果不好好干活就要挨打，就要受到棍棒之若，这是一种笞刑。盗贼囚后，用皮鞭和柳条抽打，这种刑罚是对轻微犯罪而设，刑具称之为“百尔盖”。在刑罚里有一种夹脚折磨的刑类，是对严重犯罪而设，刑具称之为“布卡吾”。在行刑中有些囚犯昏死过去，这时就向昏死者身上泼冷水，使他们再清醒过来，目的就是让他们知法，认罪，服法。为可汗，伯克等人妻妾工作的男奴要受到宫刑。被阉割了的男奴被称为“阿合瓦提”。伯克把囚犯发配到很远的地方做苦役，这叫“苏尔根”。为了警戒世人，让囚犯游行示众，这是一种责罚或弃市，叫“柯孜吾提”。伯克们对嫌疑犯进行搜查，叫“于先里”。据马赫穆德·喀什噶里提供的材料看，喀喇汗朝的统治者除了制定和执行上述刑法外，还建立了立功受奖制度。这时期,可汗、伯克等曾拿出许多赏赐特别奖励有功人员，这种奖励叫“阿奇格”。虽然以维护统治阶级的私有权和为自己捞取好处为目的而设立了奖励制度，但是在直接涉及到政权利益的生命性问题时，还是从自己的阶级本质出发，实行了酷

刑；其目的是巩固封建政权。像这种对罪犯的惩治极为严厉的情况下，不可能由那些过去曾经有过犯罪行为，但后来有悔改表现的人员再不追究刑事责任而受到宽大处理。

优素甫·哈斯·哈吉甫的法律思想正是对这一时期的特殊反映，奖励受到更大重视。在惩罚上尽量采取慎重和宽大。在执法上重证据，重调查研究，在调查问题时，要进行细致的调查研究和根据调查作出决断。要区分旁证的真伪，对提供伪证的人给以制裁，并据此明确提出防止冤案等的原则性问题。他说："庶黎的德行操守倘若变恶，切勿放任自流，要严加整肃。""若要赐赠行赏，则应急于办成，若欲惩罚儆戒，则应从容缓行。""臣仆有错，把他叫到身旁，应将过失的原因询问端详。""如果真有罪过，理应惩罚，倘无罪过，应使他心情舒畅。""国君应温善而胸怀坦荡，庶民若有罪，应宽大宏仁。""如是则将士会向你效忠，忠诚的将士将为你立功。""倘若进谗的小人对人诬陷，应要追根到底，查明原委，弄清了情况，再做出决断。""人言都要听，须择善而从，无益之言要抛得远远。""人言当听，却应辨明真伪，听取真话，将谎言者惩办。"〔18〕

优素甫·哈斯·哈吉甫在严厉施用奖惩时，认为对精神失常的病人不适于奖励和惩罚。他说："要是一个疯子打人，置人于死地，不会处他死刑，无须把命赔偿。""若问为何，因为他没有意识，无意识之人，不受刑赏。"〔19〕

社会治安问题是实施法制后各国人民普遍关心的非常敏感的现实问题。在优素甫·哈斯·哈吉甫的法律思想里，对有关自己当时生活的时代的治安问题，给予了特别关注。据史料记载，在优素甫·哈斯·哈吉甫时期，喀喇汗朝的社会治安并不太好，各种刑事犯罪分子在朝境的各地大肆进行偷盗、抢劫等犯罪活动，他们严重威胁着人民群众的正常生活和商人财产生命的安全。拦路抢劫的土匪被称为"宽尔开尔"，抢劫货物的被称为"塔瓦尔卡

甫苦起”，一般的偷盗被称为“空的”。窃贼和抢劫歹徒专门偷盗和抢劫商人的财物，使他们一贫如洗，这种抢劫行为被称为“除巴尔提”。优素甫·哈斯·哈吉甫认为，所有这些犯罪活动，都是法规不健全，惩罚不力造成的。因此他特别提出要采取紧急措施，严惩罪犯。他说:“要将城镇乡野的盗贼扫清，让行旅和商队皆平安无虑。”“在内要把暴徒铲除干净，在外要把强盗扫荡无余。”“要保持所有道路安全无阻，要将盗贼匪徒悉数清除。”“邪恶之徒须以严刑惩治，以毒攻毒，最为相宜。”“歹徒必须用监牢、铁索对付，如此才能改变他们的恶习。”〔20〕

历史告诉我们，走在时代前列之人，往往不惜以自己的生命为代价来开辟一条为民造福之路。优素甫·哈斯·哈吉甫的法律思想里有许多贵重之宝，它是历史悠久的中华民族的遗产，我们要探讨和提炼他法律思想的精华，批判地继承他的遗产。

---

〔1〕诺·库尔森:《伊斯兰教法学史》中国社会科学出版社 1986 年 8 月 107、108 页。

〔2〕同上。

〔3〕《福乐智慧》2493、2498、2499、2497、2500 双行。

〔4〕同上 219、252、258、269、259、2017 双行。

〔5〕同上 678、688、689、690、686 双行。

〔6〕同上 454、545、5902、5903、5909、1458、1459、1460、1461、1456、5737、5738、2713 双行。

〔7〕同上 2035、2024、2030、2034 双行。

〔8〕同上 1931、4321、4329、4446、4447、5467、5765、4449、5598、2172、2133、4009、4010 双行。

〔9〕同上 5285、2136、2137、2036、2033 双行。

〔10〕同上 821、822、1435、5776、5197 双行。

〔11〕同上 2111、5282、5226、5203、5001、5205 双行。

〔12〕同上 809、817、818 双行。

〔13〕同上 893 双行。

〔14〕同上 4185 双行。

〔15〕同上 2132、2133、2134、2135、2398、2399 双行。

〔16〕同上 2124、2127、2128、2130、2131 双行。

〔17〕同上 4119、4120、4121、4122、4123、3816、3817、3818、2104、2313、5279、5280、5281、4415 双行。

〔18〕同上 5198、5218、641、642、2122、2123、2872、5876、5877 双行。

〔19〕同上 295、296 双行。

〔20〕同上 5546、5577、5547、5548、5549 双行。

《福乐智慧》中的天文学论述

穆罕默德·奥斯曼

《福乐智慧》的作者优素甫·哈斯·哈吉甫生活在喀喇汗朝的物质文明和精神文明开始走向繁荣的鼎盛时期。他继承和创造性地发展了古代回纥人和突厥语部族的科学文化成果，他曾涉猎过科学文化的各个领域。是一位博学多才的学者，同时，也是当时社会的一位进步的思想家。他把自己的理想主义观点，多年的社会经验以及直观感受的社会现象与自然现象都揉和在《福乐智慧》这一古典文学著作之中，发展了前人以及与自己同时代科学代表人物的进步的哲学观点，与此同时，他还展示了当时的科学成果，向人们宣扬了学习科学知识和从事科学研究的必要性。

在《福乐智慧》一书中，对天文学也像对其他学科一样给予了一定的地位，反映了当时天文学取得的成就以及对宇宙的观点。由于受到当时封建环境的局限，优素甫·哈斯·哈吉甫在《福乐智慧》中对七星、十二宫的论述以及其他一些渗透着自然观的论述，未能全然避开神学的宇宙观念，他把中世纪天文学的课题——宇宙的形成，日、月、星辰的形成归结于神的力量，但他却承认天体的客观规律。优素甫·哈斯·哈吉甫这种宇宙观也存在于中世纪中亚文学、哲学、天文学代表人物穆罕默德·木沙·花拉子模、艾卜·纳斯尔·法拉比、艾卜·莱汉·比罗尼等人的作品之中。当时在那个伊斯兰教兴起的时代，中世纪的每个科学家，其观点作品无不打上宗教的烙印。在当时的现实之下，

一些进步的思想家在表达自己的思想时是十分谨慎小心的；他们有些人站在唯心主义立场上，相信上帝的存在，但在以科学观点观察自然现象的过程中，又表现出了朴素唯物主义的思想。优素甫·哈斯·哈吉甫也就是在这样的现实社会环境中撰写出了《福乐智慧》的，当然，那种现实环境不可能不对他的世界观及其创作产生影响。他在对真主的赞颂中写道：

为寻觅真主我夜不成寐，
虽说已有目标却未瞻其面。

你的存在如日月，人所共鉴，
人的心智却难穷你的奥秘。

你没有行止，永醒无眠，
你既无色彩，又无形体。

从中我们可以看到，优素甫·哈斯·哈吉甫同那个时代所有的老哲学家一样，虽然未能超越历史唯心主义的局限，但对于上帝却抱有怀疑的眼光。因此，当时的学者、诗人、思想家在自己的作品中无不留下唯心主义和神秘主义的痕迹。这一点我们从《福乐智慧》对七星和黄道十二宫的论述中看得更为清楚。

125　他按照自己的意愿创造了宇宙，
他让太阳和月亮照亮了环球。

127　他创造了冥冥蓝天和满天的星斗，
他创造了沉沉黑夜和光辉的白昼。

《福乐智慧》中对于天文学的论述是优素甫·哈斯·哈吉甫一系列自然哲学观点的重要的一个方面。这些论述发展了希腊天文学家托勒密关于宇宙系统的观点和中亚天文学家法拉比·比罗尼的关于宇宙的进步观点，并介绍了当时天文学所取得的成就。

优素甫·哈斯·哈吉甫的这种观点比当时的各种神学观点是高出一筹的。作者在《福乐智慧》中关于七星十二宫的论述中充分地反映了这种观点。他写道：

131　其中最高的要数土星，
两年零八个月在宫中停留。

132　居于第二位的名叫木星，
十二个月在宫中死死把守。

133　第三位是火星，神态赫赫，
它光顾那儿，草木都要枯朽。

134　第四位是太阳，光辉灿烂，
用它的光芒普照宇宙。

135　第五位是金星，和蔼可亲，
它若垂青于你，你会得意悠悠。

136　其次是水星——希望之星，
它若顾盼，你会实现愿望和企求。

从他的论述中，我们可以清楚地看到，他发展了被认为是当时天文学最高峰的以“地心说”为基础的托勒密宇宙系统观点，认为地球是宇宙的中心。太阳、赛坎特尔（土星）、奥阿衣（木星）、库尔德（火星）、赛维特（水星）、阿尔祖（金星）沿着不同的轨道围绕地球运行。他认为太阳是这些行星中唯一的发光天体，是地球和其他行星的光源和热源；他创造性地论述了没有太阳的光和热，地球上就不可能存在生命等科学真理。优素甫·哈斯。哈吉甫又指出行星的公转周期不同。同地球的距离远近不

同，行星运行的轨道处于各种平面，阐述了行星外貌特征不同。他形象地比喻说，火星的颜色像一滴鲜血，呈浅红色，预兆灾难；水星又明亮又美丽，预兆喜庆。

优素甫·哈斯·哈吉甫在《福乐智慧》中对七星和十二宫的论述和在该书第十六章中对月圆的回答中写道：

137　最后是月亮，居于末位，
　　它脸儿正对太阳，才会浑圆如球。

731　月亮刚出生，好似蛾眉，
　　日复一日地丰满、高升。

733　你瞧，当它团圞而升，
　　又日渐消损，失却美容。

734　当它光芒黯损，从天边消失，
　　又重新出生，变亏为盈。

743　月亮的位置变换不定，
　　因此最终它居无常所。

744　月亮的宫室是巨蟹，常常变动，
　　宫室在变迁，自己也变幻莫测。

745　月亮进入何宫，顿即离开，
　　急忙之中，使宫室残破。

他通过这些诗行科学地说明，地球的卫星月亮呈圆形，本身不发光，只反射太阳的光，是离地球最近的天体。月亮绕地球旋转，并且在星际间按一定的方向移动而改变其位置，月亮在星际

间运行的轨道是经过十二宫星座的。这就是说，优素甫·哈斯·哈吉甫已认识到月亮同时参加两个周日运动，即天拱周日旋转和绕地球的周日旋转。

优素甫·哈斯·哈吉甫对月相变化的顺序和更替等一系列关键问题，更进一步地用辩证的观点进行了探讨，指出月相更替的原因与月亮不发光有关；与月亮同地球二者相对位置的改变有关；他明确地指出，月相的改变主要同盈亏的周期循环有关。

优素甫·哈斯·哈吉甫在《福乐智慧》中论七星和黄道十二宫，他写道：

131　其中最高的要数土星，
两年零八个月在宫中停留。

132　居于第二位的名叫木星，
十二个月在宫中死死把守。

通过上面的诗行，可以看出作者把从当时五大行星中的土星、木星的公转周期计算出的年换算为黄道十二宫为基础的地球的年份，并以“宫”来表示。依此推算，木星的一个月，相当于地球的十二个月，同现代天文学所证实的月数相比，土星相差三个月，木星相差半个月。同地球换算，一个宫的时间的精确度达到土星的87.9%，木星的98.8%。由此可见，在没有发明任何测定手段的当时，通过肉眼观察而那样精确地计算出行星的公转周期，在天文学的发展史上是一件了不起的成就。

优素甫·哈斯·哈吉甫除提出对行星的见解之外，还指出了黄道所经过的一年四季用肉眼可以看到的星座并把它们划分为黄道十二宫。他写道：

138　除此以外，还有黄道十二宫，
有的成双成对，有的孤零零：

139　白羊是春天之星，其次是金牛，
双子和巨蟹，结伴行走。

140　天狮和室女，二者是近邻，
天秤、天蝎、人马，三者是朋友。

141　然后是摩羯、宝瓶和双鱼诸座，
它们一出现，天空就灿若锦绣。

优素甫·哈斯·哈吉甫明确地指出，除了太阳、月亮和行星之外，还有黄道十二宫，它们在星空中是相邻的星座。这些星座随着季节的不同，不断变化，循环不已；每一宫代表一个相应的季节。

十二个布鲁奇在天文学中实际上被称为黄道十二宫，它是处于太阳在星际中的周年视运动轨道，亦即黄道两侧中的十二个星座。当时，天文学者们按照这些星座在星空中的分布特征，以形象化的比喻手法，用动物界各种动物的维吾尔名称给这些星座起了名。如，库维（白羊座）、乌德（金牛座）、艾兰特尔（双子座）、库其克（巨蟹座）、阿尔斯兰（狮子座）、布达衣比西（室女座）、乌力格（天秤座）、卡（qia）达尔（天蝎座）、亚（人马座）、奥格拉克（摩羯座）、库乃克（宝瓶座）、比力克（双鱼座），天文学中用黄道十二宫给星座命名，只是在不同语言中读法不同而已。

优素甫·哈斯·哈吉甫根据太阳在每个宫大约停留一个月，和在一个季节经过三个宫，以及每个宫中的星座在星空中的季相，把十二个宫以三为单位分为四组，他写道：

142　三者属春天，三者属夏天，
三者属秋天，三者为冬天所有。

著者在这一论述中把白羊座、金牛座、双鱼座划为春季宫，

把双子座、巨蟹座、狮子座划为夏季宫，把室女座、天秤座、天蝎座划为秋季宫，把人马座、摩羯座、宝瓶座划为冬季宫，以此来划分四季。

优素甫·哈斯·哈吉甫关于天体的某些观点，比之现代天文学的认识，并不算是什么新奇的东西，但在当时，却是认识探索天体的征途上所获得的巨大成就。特别是对土星、木星公转周期的比较精确的计算，按黄道十二宫，即十二个星座划分季节；认为太阳是行星中唯一的发光体，是行星和地球的光和热的源泉；月相的变化顺序；月相交替的原因等问题。在这些方面，他的观点至今没有失去科学价值。

优素甫·哈斯·哈吉甫在《福乐智慧》的著作中以自然哲学的形式所提出的有关天文学的论述具有很大的哲学意义和学术价值。因此，在评价优素甫·哈斯·哈吉甫时，只能以他所处的时代，他所能达到的水平为依据，不能超越其时代的水平，也不能超越其在当时历史条件下所能达到的水平去苛求他。他所提出的问题超越了在他之前的古人，也就是说，他提出了前人所没有提出过的新的东西，我们就应该以历史唯物主义的观点正确地高度地评价他和他的著作。从这一点出发，优素甫·哈斯。哈吉甫不愧是维吾尔族的伟大学者，他也不愧是中华民族的骄傲。他的光辉著作——《福乐智慧》不愧是中华民族文化宝库中的瑰宝。我们应该本着古为今用的精神，继承这部著作中的精华，使它为祖国的四化建设放射出灿烂的光华。

论《福乐智慧》中天文学观点的部分民族文化根源

阿不都克里木·热合曼

马德元　译

《福乐智慧》是一部结合“公正的国王”的理想，通过具有性格的艺术人物，生动感人地描绘中世纪维吾尔人社会和经济状况的包罗万象的社会学百科大全，同时又是一部集中地总结了东方各国人民天文学知识的自然哲学著作。

目前我们尚无足够的资料证明这部巨著的作者优素甫·哈斯·哈吉甫就是11世纪时的一位专门的民族科学家，但是，这位思想家在他的这部长诗中“论七曜和黄道十二宫”一章里运用诗的语言对作为自然辩证法基础的天文学和宇宙学观点进行了集中表述。这些论述的基本内容实质上就是优素甫·哈斯·哈吉甫的自然观中的“四素（土、水、火、气）说”和“地中心说”主要内容。在长诗中，这些天文宇宙观念作为贯穿全书的自然哲学观念的重要体现而加以突出。

一

众所周知，“四素说”是亚里士多德以及法拉比的哲学体系的核心。但是“四素说”并不是亚里士多德或哪个哲学家的发明创造，而是中亚细亚的亚里安人和土兰人的万物有灵论和自然神论

这些朴素观念的传统继承和发展。这种观念在我们的古代先民们崇拜苍天、崇拜大地、崇拜水和火的信仰以及民族医学医疗法则中找到了自身的表达方式，并且与古代中国的五行（金、木、水、火、土）学说，古印度的“四大色法”学说中的地、水、火、风之说一起构成了最古老的世界观中朴素唯物论的萌芽。在科学技术尚未得到发展的上古时期，在无力揭开诸多自然奥秘的情况下，人们凭借实际观察和推想形成的这些哲学观念也渗入了他们的日常生活。例如在古代维吾尔人的原始观念中，就曾有过世上万物均由四素构成、一切存在物的生命过程均与光明和黑暗相关的观点。按照这种观点，他们把天空想象成能庇护一切生灵的生命的蓝色穹隆，并由对天空的坚定的信仰产生了“科克腾格里”（蓝色的上天）的形象，也包括对围绕着“库亚西腾格里”（太阳上天）的星、云、风、雨、雪、雷、电等天体、天象的信仰。因此，在他们看来，天空中闪烁的群星就是蓝色穹隆中点燃的明灯，群星中的变化决定人类的命运。根据这种信条，维吾尔人中产生了不得朝天吐唾沫，看到天空中流星划过时，即面向天空说：“我的星高！”“真主，你给我以庇护吧！”“我忏悔！”并作祈祷等习惯。总之，认为自身“滴自苍穹”，“萌自大地”的观念是古代维吾尔人面对大自然产生的朴素思想。无庸置疑，这些信条均由“四素说”衍生，成了产生民间自然观及其基础——天文观点的根由。勤劳的维吾尔人民在广阔的大自然的怀抱中，或耕或牧，日复一日，年复一年，在生产实践中总结了丰富的经验，形成和积累了许多有关天体天象的天文知识，与此同时，提出了许多在当时颇具创造性的十分有趣的观点和思想，并将转变成坚定的思想信念和信仰的内容。

天文学观念是对自然规律的认识的一个重要方面，其形成有赖于观察、实验和经过反复实践的检验等手段。上古时期，我们的先民在尚未产生任何天文观测工具的情况下，仅仅凭借自己的

实践活动所形成的各种朴素的思想远胜于当时的种种神的观念，这些思想到今天仍然有一定的学术价值。

客观地看，民间的这种自然观之所以产生，是因为人们为了适应生活的需求，有一种自然而然产生的渴望了解自然之谜的愿望。他们力求联系天体（太阳、月亮、星辰）的变化来解释昼夜交替、日月升落、四季更变、循环变化的原因；在千百年反复实践的过程中，他们用肉眼观察太阳的东升西落、月亮的盈亏更新、无数的行星和星座的神秘运行、外部变化及其对宇宙的影响，在一定的精度上计算出了行星的运行周期，在此基础上产生了生产、劳动者的最早的无文字记载的历法——“尤勒杜孜历法”(星法)，农民和牧民正是利用这个历法来确定自己的生产季节的。不仅如此，这个历法还为后来产生的公历、回历、夏历（凯未利亚）、太阳历（谢米西亚）以及被称作农历的穆切里历法(阴历）奠定了基础。

在创制反映星际距离变化的“尤勒杜孜历法”的过程中，我们的先民有可能对行星的特性有所认识，由此对围绕太阳运行的各大行星的特性进行区别，并用他们自己的民族方式为之命名。例如，他们将既具天文意义又有测量学意义的星群（金牛宫之七星）称为“于凯尔”。夜行人利用这个星座定方向，如同使用罗盘。“尤勒杜孜历法”中的季节变化也靠这个星座来决定。他们认为“于凯尔”渐大，天气就会变化。如果“于凯尔”靠近月亮，当月的风暴就会减少；“于凯尔”接近大地，标志着春回大地；“于凯尔”接近水域，降雨就会增多；“于凯尔”靠近赤地，就会发生旱情，骤起狂风；“于凯尔”靠近山峦，就会出现酷热。有一句维吾尔谚语说：“‘于凯尔’掠过天边，节气就属夏天”，这样的谚语正来自于关于“于凯尔”的观念。

据民间星象学的说法，“于凯尔”一年中有四十天栖于地上，这一年将有酷热季节，称为四十天“气来”（伏天)。四十天之

后,“于凯尔”重新升入星空，植物开始结籽。关于“于凯尔”星座的贵处，马赫穆德·喀什噶里在《突厥语大辞典》中记载了这样一个传说：战事之中有一条计策，叫做七星卒。令士卒在四面集结，一队先行推进，其余各队跟进。此计极少失利。(《突厥语大辞典》维文版第1卷，第129页)

可见，维吾尔人自古就有看“于凯尔”星定一年之历的做法。他们认为：七星显，天气变；七星不坠，地温不升。五月末、六月初,“于凯尔”从星空隐去时，就是所谓“七星坠地”。

维吾尔人把恒定不动的北极星称为“铁木尔阔足克”（意译为“铁桩”)，对此星特别重视，夜间赶路或行军时，即依此星判定方向。

在“铁木耳阔足克”（北极星）旁边有两个星座，一个叫“毕里克”（双鱼宫)，一个叫“阔扎”（白羊宫)。太阳临近“毕里克”星座正好是冬日的最后一个月份；太阳走到“阔扎”星座，春天又开始了。星光似一滴鲜血的红色火星星座，民间叫“叶提提坎”，直译为“七株蒺藜”。或者称“七大盗”、“黑鸟”，此星座一出现，灾祸将至。

“叶提提坎”在民间还有“厥来希尤勒杜孜”（杓星)、“琼耶伊克尤勒杜孜”（大熊星座）等名称。由于它出现的位置恰在天空正中，维吾尔人历来把它当作天文钟使用。古时候放牧人和军队的哨兵们均按照“叶提提坎”的位置变化来换班。

星空中最明亮的星叫“乔里潘”（金星)，它是欢乐幸福的象征；处于最高处的是“祖海里”（土星)，又被称作“阿卡尔尤勒杜孜”（流动的星）或“塔拉扎”（秤星)，它格外受重视。每年的元月底正是秤星出现的时候，它告诉人们，夏日的酷暑将至。星相家们见此星一现，就断言：“塔拉扎一出早晨凉，小麦、大麦要登场”；水星被称作“松布里”（又作“布格达伊比西”，意译为“麦穗”)，星相家们认为“松布里当值，夏日将尽”。民间有谚语：松

布里月（八月）浇地米藏月（九月）种，米藏月不种一年空。”这显然与水星的性质有关。

民间还把木星称作“窝特尤勒杜孜”（马赫穆德·喀什噶里在《突厥语大辞典》中称木星是“艾兰·吐丝”），认为这颗星是善与福的象征，又把火星称作“夏玛勒成尤勒杜孜”（意译为“风星”。见《突厥语大辞典》维文版，第1卷、第53页）此星主灾；把“祖海里”称作“图善拉克尤勒杜孜”（意译为“土星”），是喜庆和幸福的征兆；把水星称作“苏尤勒杜孜”（意即“水星”），认为此星是幸福安逸的象征。维吾尔人信奉萨满教时，民间曾广泛流行所谓占星术。这占星术就是利用上述诸星的种种特性来卜凶问吉。占星术至今在民间仍然可见。

总括起来讲，古代维吾尔人的天文学观念始于对天体天象的膜拜。在古代维吾尔人看来，太阳、月亮、星星是一个整体概念，它们是运行于苍穹的“腾格里”（上天），其中“库亚西腾格里”（太阳）是众“腾格里”中至大者。“库亚西腾格里”之后，就属“阿伊腾格里”（月亮）了。民间流传的英雄史诗《乌古斯可汗传》的最后部分有如下一段描述：乌古斯可汗把众人聚集在一起，举行欢乐的凯旋祝捷仪式。他在广场的两端各树起一根四十丈长的杆子。东边的杆子头上绑了一只金鸡，西边的杆子上绑了一只银鸡。很显然，这里表现了古代维吾尔人崇拜太阳和月亮的风俗。因为太阳是金色的，每日自东方升起，所以用东面的金鸡象征它；而月亮是月白色的，故以西边的银鸡象征它。原来阿尔泰一带萨满教信徒的语言中，“腾格里”一词的原义就是指太阳。

《突厥语大辞典》中也收录了许多有关天文学的资料。例如：

傍晚出现火烧云，妻儿和亲人，
清晨出现火烧云，家中起哭声。

（见《突厥语大辞典》维吾尔文版，第1卷，第333页。）

突厥人认为傍晚的火烧云是吉兆。

月出晕伴生
白云浮晴空
云头堆叠起
大雨自天倾

(见《突厥语大辞典》维吾尔文版，第1卷，第341页。)

的确如此，民间也有“月晕一出，大雁南飞，寒冷将至”，“月晕白，雨雪来；月晕红，天放晴”的说法。现在天文学也承认这种实践经验。

关于“科克腾格里”我们的祖先曾留下下面这个传说，引起了我们的注意：

传说在“库亚西腾格里”和“阿伊腾格里”当中曾有过叫做“乌里肯”的腾格里。在通往“乌里肯腾格里”的寝宫的路上，有七个路障（一说有九个路障）。只有男的萨满到来时才开放。其中第五个路障与“铁木耳阔足克“（也作“阿勒腾阔足克”，即北斗星）相联，天上降下来的喜雨就是“乌里肯”口中流下的涎水。“乌里肯腾格里”有七个儿子，九个女儿。这七个儿子的名字是：

卡尔希德、布格拉汗、耶希里汗、布尔恰汗、卡拉库西、白合提汗、艾尔卡尼木。

他们也住在天上。为“乌里肯腾格里”效力的还有其他一些精灵，他们是光明、阳光、雪等。光明是人类与“乌里肯腾格里”之间的联络官（见《古突厥宗教史》土耳其文版，伊斯坦布尔1976年，第20—22页）。

这个传说中提到的七个路障反映了民间传说中的“叶提派来克”或“叶提阿斯曼”（意即“七重天”）。“乌里肯腾格里”的七个儿子的名字正好是七大行星的名称。这样看来，我们的先辈根据自己的观测和推断，早已认识了七大行星及它们的特性。例如：

称土星为福星，而民间古称为“卡尔希德”；

称木星为禄星，而民间古称为“卡拉库西”或“卡拉塔勒”；
称火星为怒星，而民间古称“布格拉汗”；
称金星为乐星，而民间古称“耶希里汗”；
称水星为希望星，而民间古称为“布尔恰汗”；
称太阳为光明星，而民间古称为“艾尔卡尼木”；
称月亮为爱星，民间古称“白合提汗”。
根据上述星辰在天空中所处的位置，对空间可做如下划分：
地球与月亮之间的天空是第一重天
月亮与水星之间的天空是第二重天
水星与金星之间的天空是第三重天
金星与太阳之间的天空是第四重天
太阳与火星之间的天空是第五重天
火星与木星之间的天空是第六重天
木星与土星之间的天空是第七重天
七重天(或七层天)的观念即源出于此说。

总而言之，古代维吾尔人民在自己关于天体的观念中，已把“地中心说”往前推进了一步。他们通过实际观测认识到，所有的天体都在按照不同的轨道环绕地球不停地运动；太阳是诸星中唯一自身发光的天体，它是光和热的源泉，没有这个源泉，任何生命都不可能存在；月亮从太阳那里接受光明，它是离地球最近的“伴星”。

在维吾尔民间，千百年来世代相承流传至今的“四素”、“七星”和“十二宫”等朴素的天文学观念与优素甫·哈斯·哈吉甫的长诗《福乐智慧》中与此相应的论述之间究竟有什么关系？本文的论题正在于此。

二

经过对此探讨可得出如下结论：维吾尔人的古代先民在长期

实践的基础上，形成了自己朴素的天文学观念。这些天文学观念就成了后来的伟大思想家和诗人优素甫·哈斯·哈吉甫的著作中有关天文学的论述的民族文化根源。说得更明白一点，优素甫·哈斯·哈吉甫的天文学观念的历史来源是古代维吾尔社会中广泛存在的对自然界的探索的总结，同时也是受西方天文学影响而繁荣起来的喀喇汗朝天文学成果的反映。长诗《福乐智慧》中所阐述的天文学观念可归纳为三点而加以比较：

一是关于七曜的观点：

在《福乐智慧》的第五章“论七曜和黄道十二宫”中用诗的形式描述了七曜的特性：

128　天上的星体，一些是点缀，
一些是向导，一些是斥候。

129　一些为世人赋予了光明，
一些当你迷路时，将你援救。

130　一些在上，一些在下，
一些明亮，一些暗幽。

131　其中最高的要数土星，
两年八个月在宫中停留。

132　居于第二位的名叫木星，
十二个月在宫中死死把守。

133　第三位是火星，威仪赫赫，
它光顾那儿，草木都要枯朽。

134　第四位是太阳，光辉灿烂，
用它的万丈光芒普照宇宙。

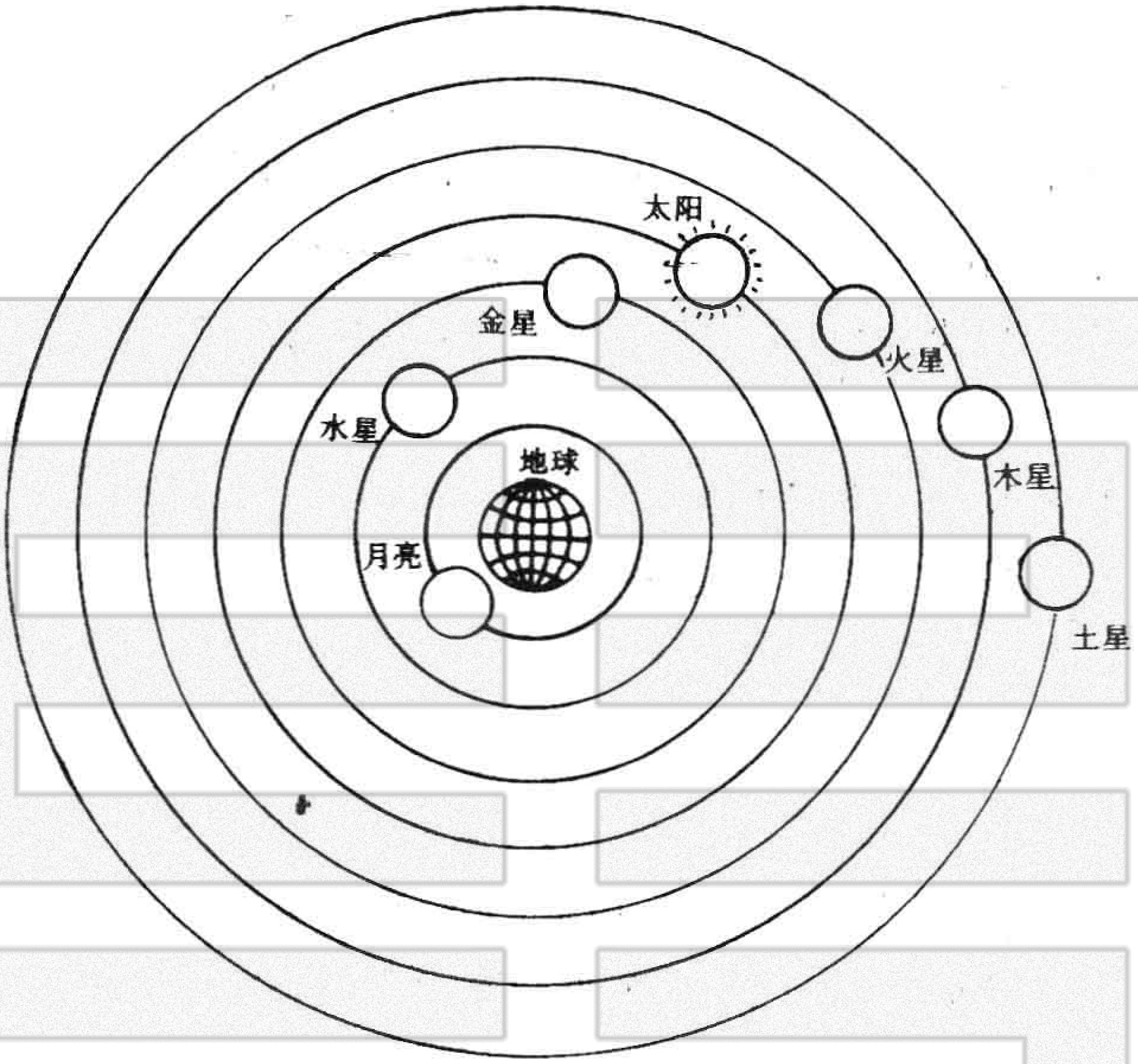
135　第五位是金星，和蔼可亲，
它若垂青于你，你会得意悠悠。

136　其后是水星——希望之星，
它若顾盼，你会实现愿望和企求。

137　最后是月亮，居于末位，
它脸儿正对太阳，才会浑圆如球。

在上述这些双行诗中，明确地提供了有关七曜的名称、在天空中的位置、相互之间的距离远近，每个星的周期和状态的资料。拿这些资料与前面提到的维吾尔民间关于七星的朴素观点相比较，就会发现基本上相同。但是，《福乐智慧》中七曜的含义并非民间观点的照抄，而是经过某种科学实验加以验证的天文学观点。这说明东方世界在使用科学方法观测天体的“乌鲁克别克天文馆”（指 1394-1449 年在世的乌兹别克族学者乌鲁克别克在撒马尔罕建立的天文馆）建立前，喀喇汗朝时代就已经有了观测天象的天文台。优素甫·哈斯·哈吉甫不仅在他的论述中指出行星并不同步，更重要的是依据“地中心说”列出了行星在太阳系中的排列顺序，从而展示了喀喇汗朝时代天文学高度发展的水平。

《福乐智慧》书中七曜的星图:



二是关于黄道十二宫的观点：

优素甫·哈斯·哈吉甫根据民间的天文观念，还把天空中一年四季出现的用肉眼可以观察的星群分为十二组，即现代天文学中称作黄道十二宫的十二个星座。关于此，书中写道：

138　除此以外，还有黄道十二宫，
有的成双成对，有的孤闹独守：

139　白羊是春天之星，其次是金牛，
双子和巨蟹，结伴行走。

140　天狮和室女，二者是近邻，
天秤、天蝎、人马，结成了朋友。

141 然后是摩羯、宝瓶和双鱼诸座，

它们一出现，天空就灿若锦绣。

在上引各节双行诗中，作者明确地指出了黄道十二宫在星空中相互为邻，一年中按季节出现，不断交替变换，每一个星座分别代表着不同的月份、季节。

这里所谓的“黄道”就是太阳一年中在群星间穿行的轨道，黄道中有十二个星座。在当时用比喻的方法给这十二个星座规定了维吾尔语名称,这些名称同时用作十二个月份的名称,书中写道:

142 三者属春天，三者属夏天，

三者属秋天，三者为冬天所有。

143 三者为火，三者为水，三者为气，

三者为土，由此构成了宇宙。

在这几节诗中，十二宫按季节被作了划分。列表如下:

春:	1、(白羊宫)	夏:	1、(天蟹宫)
	2、(金牛宫)		2、(狮子宫)
	3、(双子宫)		3、(室女宫)
秋:	1、(天秤宫)	冬:	1、(摩羯宫)
	2、(天蝎宫)		2、(宝瓶宫)
	3、(人马宫)		3、(双鱼宫)

在第143节双行诗中，作者进一步把分成四季的这些星座与构成宇宙的基本要素——“四素”联系在一起，作进一步划分。

水:	1、(白羊宫)	气:	1、(天蟹宫)
	2、(金牛宫)		2、(狮子宫)
	3、(双子宫)		3、(室女宫)
火:	1、(天秤宫)	土:	1、(摩羯宫)
	2、(天蝎宫)		2、(宝瓶宫)
	3、(人马宫)		3、(双鱼宫)

根据以上各表可见，春季及其所属的各星座为水性；夏季及其所属的各星座为气性；秋季及其所属的各星座为火性；冬季及其所属的各星座为土性。把星座的天文学属性与构成宇宙的基础的“四素”相联系，这是《福乐智慧》中自然辩证法的核心。

这一情况证明，早在古代维吾尔人中就已存在具有比较系统的朴素辩证思想的“尤勒杜孜历”（星历）。维吾尔人中流传的许多谚语，诸如“金牛上了天，握紧锄把莫放闲”、“松布里时节的庄稼是过冬的口粮”、“松布里时节浇水米藏时节种，米藏时节不种一年空”、“米藏时节没晒上太阳的葡萄酿不成穆塞莱斯（一种类似葡萄酒的果汁饮料）”、“凯吾斯（指人马宫当值时节）时节摘石榴，不见凯吾斯不是秋”、“月晕下月雨，日晕日日雨”、“与其惧怕月头不如惧怕初五”、“七星过，夏天到”、“塔拉扎一出早晨凉，小麦、大麦要登场”等等，也是天文学思想的民族文化根源。

在漫长的时期内发展起来的“穆切里历法”在维吾尔人的生活中发挥着很大的作用。根据“穆切里历法”，维吾尔人把一年分成四季，每三个月为一季；每月分两旬；每七日为一个星期；以昼夜同样长努鲁孜（又作诺鲁孜，3 月 22 日）为一年的第一个月，于是将四季分别称作；诺鲁孜；奥鄂拉克；乌鲁克奥鄂拉克；乌鲁克。“穆切里历法”和“尤勒杜斯历法”的关系可由下表表示：

“穆切里历法”和“尤勒杜孜历法”对照表

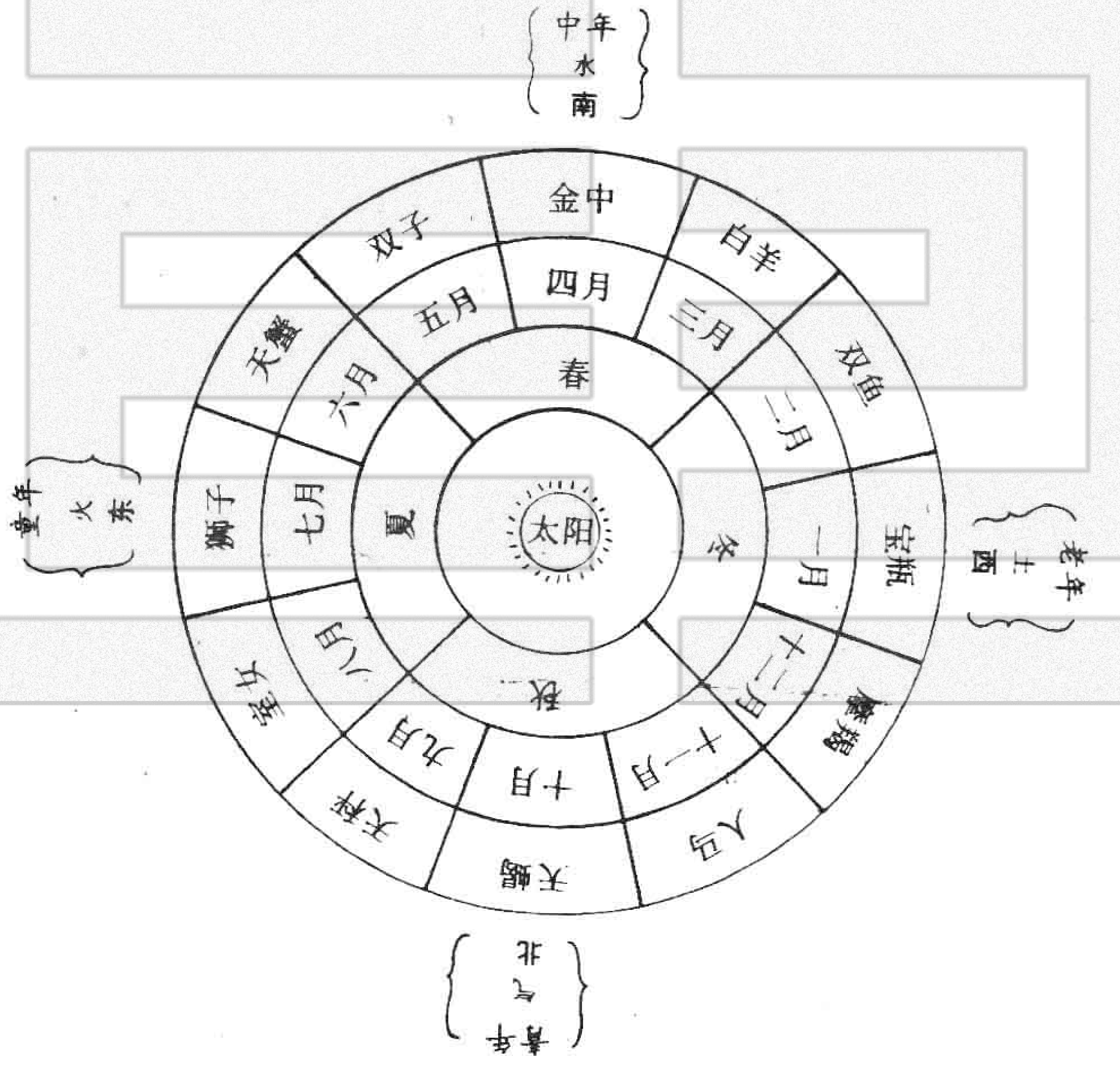
水—春	气—夏	火—秋	土—冬
白羊—兔	天蟹—虎	天秤—鼠	摩羯—牛
金牛—羊	狮子—马	天蝎—鱼	宝瓶—蛇
双子—猪	室女—狗	人马—猴	双鱼—鸡

三是“四素”观点：

仔细比较《福乐智慧》中作为其自然哲学（自然辩证法）重要内容之一的天文学观念，可以将其归入“四素”说的四个要素中

去。长诗中确有引人注目的相互关联的一些要素。作者着重提到了宇宙万物皆由“四素”构成，并仿照“四素”的模式，举出了四个人物（日出、月圆、贤明、觉醒）、四性（寒、热、干、湿）、四液（血液、胆汁、黑胆汁、粘液）、生命的四个时期（童年、青年、中年、老年）、四季（春、夏、秋、冬）、四方（东、西、南、北——日出、日落、左边、右边），并做了形象的描述。

优素甫·哈斯·哈吉甫在阐述自己的思想时，为什么不多不少，恰恰以四数为准划分世界？他有没有什么特别的意图？我们认为作者如此安排是有一定的意图的。即，作者企图以此证明宇宙间的一切变化无不与构成世界的基础——四素有关。宇宙间的一切变化的奥妙正在于此。这一观点仍然与《福乐智慧》中的天文学观点密切相关。诗人用令人叹服的诗艺将自己朴素的自然观表达得淋漓尽致。最后我们用下图归总上述观点，以此总全文。



维吾尔天文学日心说创始人
优素甫·哈斯·哈吉甫

杜绍源

人类历史和文化的发展，是以自然为基础和前提的，因为，一方面，人类本身便是自然的产物；另一方面，人类的劳动对象也是自然。既然，大自然对人类历史和文化的发展、人类的繁衍息息相关、至关重要。那么，人类首先了解熟悉人类生存的摇篮——大自然更为必要了。

人类为认识大自然，首先产生的是天文学，天文学是自然科学中最古老的一门科学。世界上几个古老的文明中心——中国、印度、埃及、巴比伦（位于今伊位克一带）都在畜牧业和农业生产的基础上，很早就产生了天文学。这正如恩格斯所说的："必须研究自然科学各个部门的顺序发展。首先是天文学——游牧民族和农业民族为了定季节，就已经绝对需要它。"（恩格斯：《自然辩证法》，人民出版社 1971 年，162 页）

古代，人们对苦克，即天的认识是模糊的。所谓上是天，下是地，天不过是地的对立物；但是天是什么，耶日——即地又是什么，并不清楚。日月星辰东升西落，它们从哪里升起来，又落到哪里去，也弄不清楚。古维吾尔人，为了自己的生存，必须不断地向自然界进行艰苦的生产斗争，这首先要熟悉自己的乡土，熟悉狩猎采集食物的地理环境，进而了解自己周围的自然界——天象。这样狩猎，采集食物不致于迷失方向。首先产生了确定方

位的思想。这样，“日出而作，日落而息”，就方便多了，故创造出了“东、西、南、北”方位词。他们对太阳经过长期的观察，掌握了出没规律。把每天出太阳的方向叫做“坤其开西塔木”（意即出太阳的墙那边），按现代语叫做“东”；把日落的方向叫做“坤倍提西塔木”（意即太阳落下去的墙那边），现代语叫“西”。古维吾尔人认为大地上似乎有那么一堵墙挡着太阳的出没，故有那种说法。寒风多来自北方，故把这个方向叫做“下马力”，意即“风”来的方向，后来此语讹化为“西马丽”，这就是今日的“北”之意，它的对立面是“南”。

那时，古维吾尔人，由于狩猎和采集的需要，通过不断地观察，懂得了太阳出来了就是白天，太阳落了就是黑夜。白天和黑夜，循环不已。因此，产生了“日”的观念。故维吾尔语中“日”这一词是‘太阳和日’的同一词。从此也就“日出而作，日落而息”地安排狩猎和采集活动了。

随着也产生了原始的历法——以物候定牧业和农时的自然历。这种自然历就是在新疆天山南麓广大农业地区如今仍在使用。如：“地解冻的月份”，“大雁飞来的月份”，“杏花开的月份”，“布谷鸟叫的月份”，“山洪下来的月份”，“收割的月份”，“树叶脱落的月份”，“大雁飞走的月份”，“寒冷的月份”等。

人们还依照生活的经验，把一昼夜划分为黎明、午前、中午、午后、黄昏、掌灯时间、入夜、午夜、天亮等。

从这里不难看出，这是古维吾尔人早期天文学的萌芽。在早期天文学刚刚诞生的时代里，人们对宇宙的认识还处于幼稚状态。他们通常是按照自己的生活环境，根据一些零星片断的观测事实来想象宇宙的构造。虽然没有提出多少理论依据，但根据长期的观察，人们提出了关于天地结构的看法。

首先提出的是说：“天”像一个倒扣着的塔瓦克，即陶土碗。北魏时的古维吾尔族民歌“敕勒歌”：“敕勒川，阴山下。天似穹

庐，笼盖四野。天苍苍，野茫茫，风吹草低见牛羊。”（《西域少数民族诗选》新疆人民出版社 1987 年，第 14 页）这里诗人所说的“天似穹庐”，比喻“天”好比毡房，俗称蒙古包。

不论把天地比喻为像个倒扣着的陶土碗也好，或者比喻为像个毡房盖着大地也好，毕竟初步提出了大地是球形的正确观念，这是非常可贵的。

古维吾尔人由于生产活动的需要注重对自然现象的观察，但大多从日常经验和自身感受出发，这一思维方式固然“提出了一些天才的思想，预测到一些后来的发现”（《马恩选集》第 4 卷 242 页），但都停留在“言其当然而不复强求其所以然”（同上）的直观、笼统水平上。本质的问题未得深解。

1069 年古维吾尔伟大的思想家优素甫·哈斯·哈吉甫献给喀喇汗朝的国君的《福乐智慧》（以下简称《福》）一书中首先提出了古代朴素唯物主义和自然辩证法的宇宙观念。主要在以下几方面：

第一，在宇宙本原问题上，他提出世界是由物质构成从而批驳了认为宇宙是由“腾格里”（天）创造的唯心观点。他在《福》书第 22 页提到“三者为火，三者为水，三者为气，三者为土，由此构成了宇宙”。从而在本原上解开了宇宙的神秘面纱，为后来的维吾尔天文学的发展奠定了坚实的唯物观。

第二，他首先提出苍穹的星辰分恒星和行星两类，并提出由物质构成的星辰不断发展变化的辩证唯物观。他在《福》书第 113–114 页中对恒星太阳这样写道：“太阳的宫室永恒不变，只因为它的根基牢固”，“太阳之宫—天狮，永无动摇，天狮不动，太阳之宫难易。”“你瞧那太阳浑圆无缺，灿烂的光辉始终如一。”“太阳一出，大地温暖，百花朝阳而放，争妍斗奇。”在《福》书第 102、101 页中对三个星“月亮”这样写道：“月亮的位置变换不定，因此最终它居无常所”，“月亮的宫室是巨蟹，常常移动，宫

室在变迁，自己也变化莫测。”“月亮刚出生，好似蛾眉，一天天丰满，悬挂高空。”“当它成了圆月，光照宇宙，世人因它而得到了光明。”“你瞧，当它团圈而升，又日渐消损，失却美容。”“当它光芒黯淡，从天边消失，又重新出生，变虚为盈。”优素甫在这里用优美的诗句既表述了恒星太阳的特点又描述了三个星——月亮的特性和变化规律，说明了物质是在不断运动，不断发展变化的。

第三，在宇宙结构问题上，提出大地——地球是圆形的见解，他把地球比喻为“轮子”，在《福》书第19页中说道：“愿苍天的轮子运转不停，降福于他。”这是对宇宙结构认识上的一个飞跃。从而破除了人们认为日月众星是什么仙人，每晚挂在天上，天亮前收回去的唯心思想。优素甫认为日月众星不是什么仙人挂在天上的而是自然自生在虚空之中的，从而展现出一幅茫无涯际，无穷无尽的宇宙图象。

第四，认为宇宙不是静止的而是运动着的，按一定的自然规律运行的星体，它不受任何外在力量的支配。他根据自己长期的观察，指出了星辰在天空运行和分布情况，还把宇宙划分为十二黄道宫。即一、羊羔宫（白羊座）。二、雄牛宫（金牛座）。三、双子宫（双子座）。四、蟹宫（巨蟹座）。五、雄狮宫（狮子座）。六、麦穗宫（室女座）。七、天秤宫（天秤座）。八、蝎宫（天蝎座）。九、箭弓宫（人马座）。十、小山羊宫（摩羯座）。十一、瓶形宫（宝瓶座）。十二、鱼宫（双鱼座）。

这十二黄道宫，每三个为一宫（组），共分四个宫（组）。每三个宫（组）划分为一个季节。故在《福》书第22页中写道：“三者属春天，三者属夏天，三者属秋天，三者为冬天所有”。

上述观点，如果拿现在的天文学知识来比算不了什么，但在11世纪能提出这些论点是了不起的事。因为他揭开了宇宙神秘的面纱，给人们告诉了宇宙是物质构成的，它不是静止的，它

按一定的轨道在运行的道理。并用自然辩证观，否定了"腾格里"(天) 主宰宇宙的谬论。

这里特地提及优素甫的"日心说"。尽管他没有什么专著论述"日心说"观点，但在 1069 年写成的回鹘文本《福乐智慧》中就提出了"日心说"观点。他在《福》书第 113–114 页中讲到太阳是一颗恒星，他说："太阳的宫室永恒不变，只因为它的根基牢固"。"你瞧那太阳浑圆无缺，灿烂的光浑始终如一。""太阳一出，大地温暖，百花朝阳而放，争妍斗奇。"他对运行的七星和十二道宫的论述中就这样写道：(见《福》书第 20–23 页)

天上的星体，一些是点缀，
一些是向导，一些是斥候。

一些在上，一些在下，
一些明亮，一些暗幽。

这里所说的"向导"是指恒星——太阳，"斥候"指的是围绕太阳的行星。至于"上"、"下"指的是离太阳的远近，"明"、"暗"是亮度。

其中最高的要数土星，
两年八个月在宫中停留。

居于第二位的名叫木星，
十二个月在宫中死死把守。

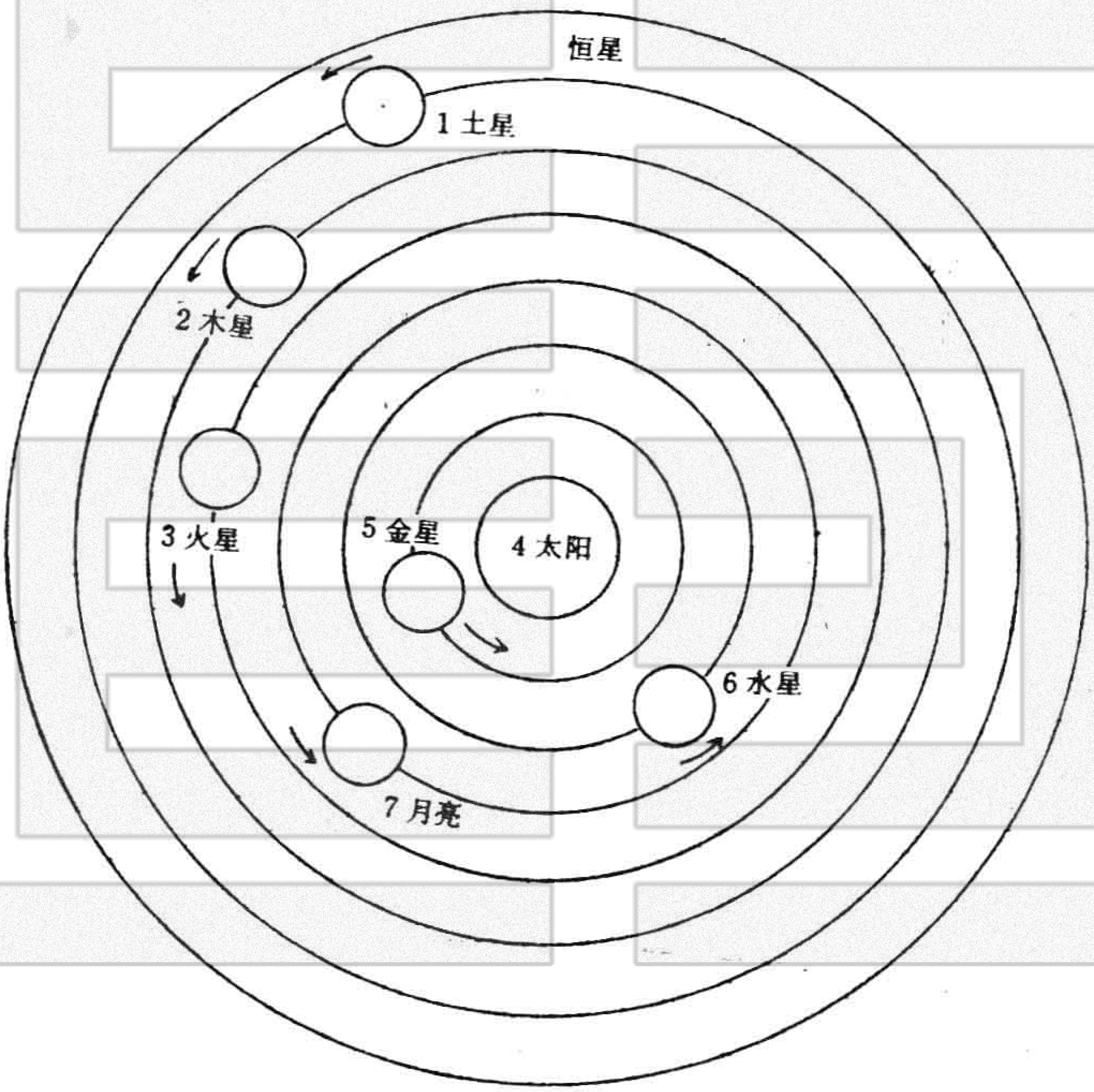
第三位是火星，威仪赫赫，
它光顾那儿，草木都要枯朽。

第四位是太阳，光辉灿烂，
用它的万丈光芒普照宇宙。

第五位是金星，和蔼可亲，
它若垂青于你，你会得意悠悠。

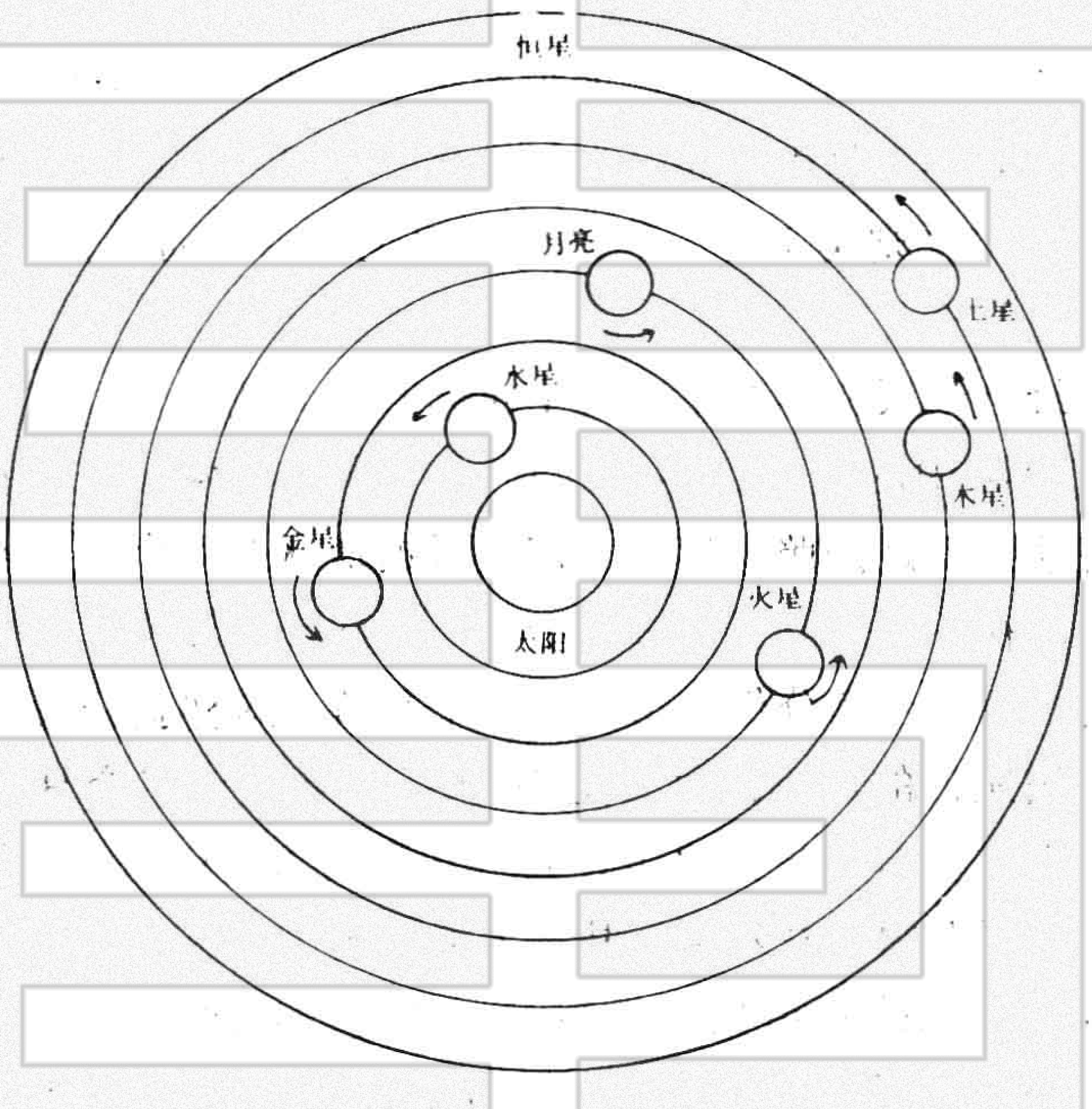
其后是水星——希望之星，
它若顾盼，你会实现愿望和企求。

最后是月亮，居于末位，
它脸儿正对太阳，才会觉浑圆如球。



以上是根据上几首诗排列的，优素甫·哈斯·哈吉甫的“日心体系”示意图。

高等教育出版社 1980 年出版的《自然辩证法讲义》6 页上绘制的哥白尼的日心体系示意图是这样绘制的:



比较:

1. 优素甫的《福》书完成于 1069 年，而哥白尼的《天体运行论》于 1543 年出版，两者相比，优素甫阐述的“日心说”观较哥白尼早 470 年，虽然它并不那么系统完整，但和哥白尼的“日心说”观点，日心体系大致相同。

2. 在当时（即 1069 年）只凭肉眼作粗略观测的条件下，对天体的运行能进行初步的科学概括，并大体符合观测的实际，这

是难能可贵的，具有划时代意义。

3. 优素甫还认为太阳是这些星辰中唯一的发光天体，是地球和其他星球的光源和热源。他又用地球的卫星——月亮的明暗来进一步说明，这些行星是围绕太阳运行的，他说："它脸儿正对太阳，才会浑圆如球，明亮发光"。背太阳时"它光芒黯淡，从天边消失"。

4. 他把太阳作中轴，排为第四位，以中轴为中心，做起点，其排列顺序是由远而近，如土星、木星、火星，这就是他说的上方。另一则是下方，其排列顺序也是由远而近。如：金星、水星、月亮。

在维吾尔天文学中把十二个布肉奇称为黄道十二宫。它是处于太阳星际中的周年视运动轨道。亦即黄道两侧中的十二个星座。优素甫就是按照黄道十二宫，根据地球在每个宫中大约停留一个月，在一个季度里经过三个宫，以此来计算季节。把十二个黄道宫，每三个宫分作一组算为一个季节，这样就分成四个组即四季。按照他的计算，每月是 30 天，一年是十二个月，全年共为 360 天。没有闰平月之分。每三个月计 90 天为一个季，一年分四季。现在的维吾尔历，基本上沿用这个历法。这些历法产生的依据，是和优素甫长期的观测、正确的推理计算的结论相符的。这是一个很出色的见解，因为在当时无法进行科学的论证，而只能用臆想来补充缺少的事实，用纯粹的想象来填补现实的空白年代和季节，这是一件了不起的大事。这在维吾尔天文学上是个大的飞跃。

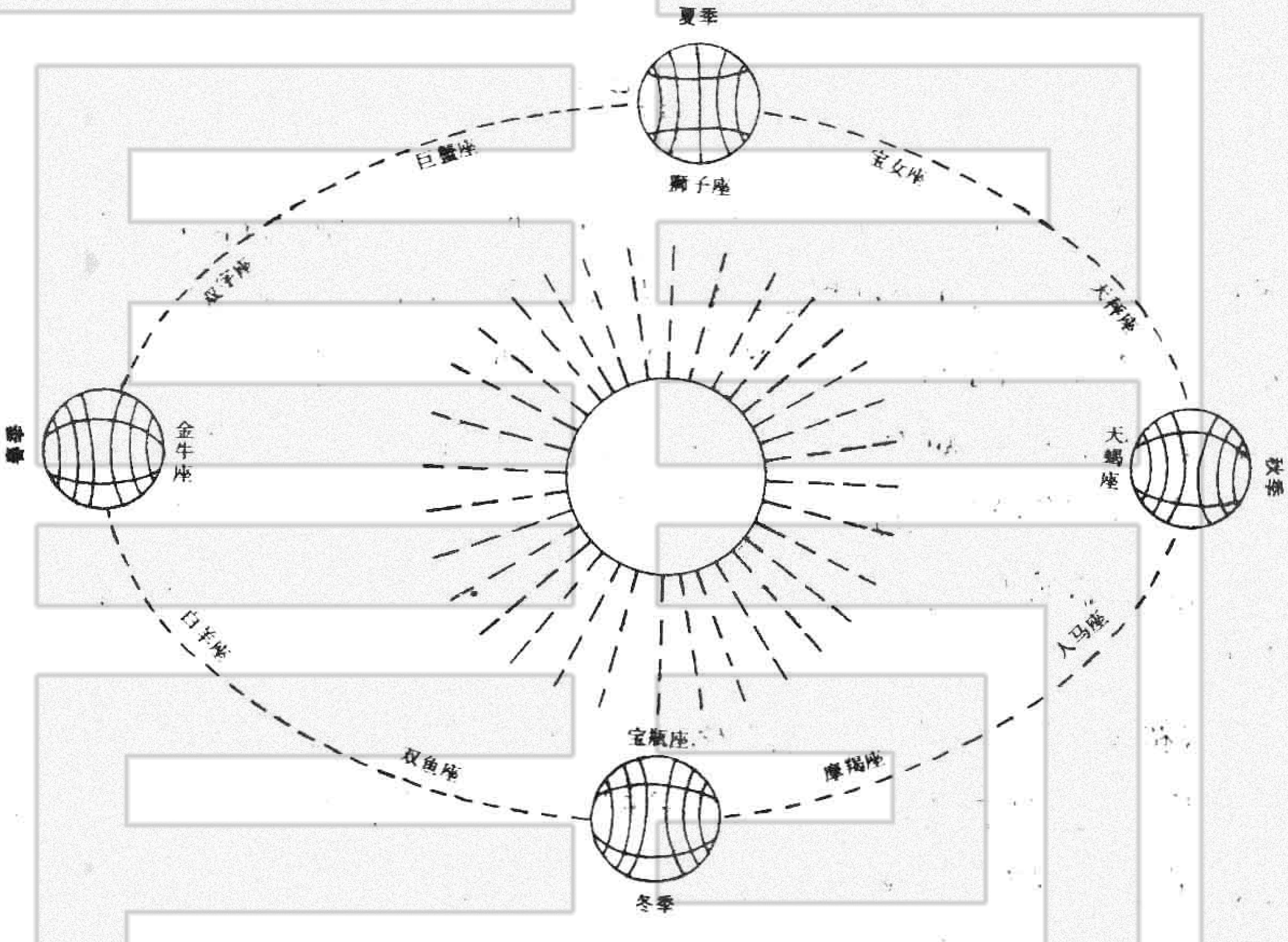
古代巴比仑的历法，一年分十二个月，大月 30 天、小月 29 天，平均每月 29.5 天，一年十二个月为 354 天。

现在通用国际历法是一年分十二个月，大月 31 天，小月 30 天，闰年二月 29 天。这样一年为 365 天。

而维吾尔人的历法，较巴比仑的历法要科学且进步。较现在

通用国际历法只差五天，其意义非常重大，不能不令人敬佩优素甫的天才卓见。

有几位维吾尔族学者，根据自己对优素甫天文学观点的研究，把地球的运转，年月的形成画了这个示意图，这很能说明问题，特复制如下：



优素甫的这一朴素的唯物的辩证宇宙观，正确地反映了自然现象的总的联系，说明宇宙是物质的运动着的世界，它是按一定的自然规律运行的星体。

时间仓促，研究尚不深不透，缺点错误，在所难免，希专家里手批评指正。

《福乐智慧》与维吾尔医理论的密切关系

孙建德

《福乐智慧》的作者优素甫·哈斯·哈吉甫用深阐博引的丰富哲理集中概括了中世纪我国喀喇汗朝时期社会现实，同时又以优美精湛的诗艺和熔本民族传统与多种外来文化于一炉的开发格调，表达了作者对社会、法度、伦理道德、哲学、治国之道，医学理论知识等问题的看法，尤其把哲理和医学理论有机的结合起来，这对研究维吾尔医学理论的形成和发展史提供了重要的科学依据。

《福乐智慧》以诗歌的格调颂叙了喀喇汗朝的政治、经济、文化繁荣发展的崭新面貌，同时又用医学思想阐述了人的生、老、病、死都和自然界的四大物质（火、气、水、土，简称四素）及自身产生的四要素（血液质、粘液质、胆液质、黑胆质）盛衰有着密切关系。作者应用辩证唯物论的观点论述了四大物质在体内的运转机制，既相互滋生，又相互制约，维持人体的生理功能的"控制观"，说明在喀喇汗朝时期的维吾尔医学理论已经达到了比较高的水平。

一

《福乐智慧》的产生，标志着维吾尔族文化史上漠北时期的

结束和另一个新时期的开始，鲜明地体现了自漠北时期的便开始形成的自身文化传统在新的条件下的延续、丰富和发展[1]。

《福乐智慧》长诗中的许多民间格言、谚语、医学理论和医药保健知识及人与自然界不可分离的哲学观点，渊源于古维吾尔人草原时期的活动及生活斗争实践经验的范围之中，而这种范围除了其他文化以外，还包括了疾病和医学，这些知识范围涉及到天、地、生的观念。

如第五章“论七曜和黄道十二宫”中说：

白羊是春天之星，其次是金牛，
双子和巨蟹，结伴行走。

天狮和室女，二者是近邻，
天秤、天蝎、人马，结成了朋友。

然后是摩羯、宝瓶和双鱼诸座，
它们一出现，天空就灿若锦绣。

三者属春天，三者属夏天，
三者属秋天，三者为冬天所有。

三者为火，三者为水，三者为气，
三者为土，由此构成了宇宙。
它们之间，互相致对，互为制约。

作者在诗中描述的七曜和黄道十二宫，集中反映了喀喇汗朝时期的星空知识和天文历法，最后将三者为火、三者为水、三者为气、三者为土归纳为四大物质，就是火、气、水、土四种物质运动的变化构成了宇宙。作者认为，宇宙的一切事物都是由于四

素的演化而产生的，事物之间存在着互相助长和互相制约的联系，从而维持着动态的平衡，并产生周期性变化。维吾尔医认为，人在自然界的生存条件、所有生命物质的起源、疾病的成因，都与自然界的火、气、水、土四大物质紧密相关，是和它们之间的相互反应、变化和作用分不开的。因此可见，《福乐智慧》的四大物质和维吾尔医的理论学说是同出一辙。

《福乐智慧》的作者在当时历史条件下，能认识到世界是物质的，而且是在相互联系和制约中运动变化的，这就难能可贵了。在维吾尔人从宏观现象上发现的一些规律，尽管是相当古老而幼稚的，但今天看来对某些微观现象也是适用的，用“控制论”原理分析，四素学说仍有一定的科学价值。

四素理论学说，在《福乐智慧》多数篇章中融会贯通在一起，它是上古突厥语诸民族、包括维吾尔人民对自然界朴素的唯物主义观的产物。这种学术观，在早期中亚斯基太诸民族和国家的历史上也有反映。公元前7世纪的古印度《奥义书》中，就提到宇宙的始原是空气，而水、火、光、风都是宇宙的基质。公元前二三世纪印度出现的《斫婆迦》学说，就提出了宇宙是由火、水、气、土四素构成的原始唯物主义观点。我国中医的五行(木、火、土、水、金)学说，起源于原始氏族社会后期的原始唯物主义自然观，《尚书·大传》说：“水火者，百姓之所饮食也；金木者，百姓之所兴作也；土者，万物之所资生也。”《左传》则说：“天生五材，民并用之，废一不可。”这说明五行的概念是从“五材”发展而来。《福乐智慧》中的“四素”说明，维吾尔人对这四种日常生活不可缺少的物质早有深刻的认识，就是现在又何尝不是生活中经常接触的物质呢？只是由于历史条件的限制，古人还不可能认识这些物质的微观结构，只能从宏观现象上对它们的用途、性质加以概括，再按思维逻辑，用归纳法从个别升到一般，于是就认为一切事物都是这四大物质构成的。尽管如此，

古维吾尔人已经存在从宏观现象向微观结构迈进的先例[2]，从而体现出维吾尔医学的先进性。

这要追溯到9世纪时期的高昌回鹘王朝的回鹘医药学。它于20世纪初出土于吐鲁番阿斯塔那墓，也是唯一流落在国外（现存柏林）的一部宝贵的回鹘文医药文献。曾经德国学者研究，并撰成论文，以德文发表在《普鲁士科学院会议录》上，该文涉及的回鹘文医学文献转写，曾于1980年由中国社会科学院民族研究所耿世民教授译出，这对于研究古代维吾尔族文化史和医学史将起到积极作用。在这部文献里可以看到，古维吾尔医，应用“牛胆汁”，“猪胆汁”，“狼胆汁”，“鸡胆汁”，“人胆”，“田鼠胆汁”，“兔胆”等治疗疾病。有的时候他们在治疗体内疾患或者体外的病伤时使用某些动物的粪和尿，根据病症的不同，选择动物性物质当药以及其使用方法。近代以来从这些物质中分离出噬菌体和胆红素及尿剂素，不正是说明维吾尔人的祖先对事物的敏锐观察力，能从对一事物不同的看法中归纳出一个较正确的思想。文献中说：“血液里的杂质（不纯物），由于人的血液中有了不纯物导致产生18种类型的感染伤口”，“大多数感染伤口是由于人吃了不干净的食物或者喝了脏水所引起的。皮肤、血、肉和食物相互混合，基础体液被感染，于是乎便出现了所谓18种类型的感染伤口”，“内脏溃疡病的病因多半是血和胆汁引起，胃溃疡是风寒、粘液和胆汁引起的……”上面的例子可以说明回鹘时期医学已经跳出了单纯的民间医学的圈子，并具有较高的科学性特点和一批医术高明的医生。

当我们了解高昌回鹘医学形态之后，再仔细研究《福乐智慧》，作品中所谓的四大物质并非完全是指“火、气、水、土”，同时也包含着另一个层次，血液质、粘液质、胆液质、黑胆质为代表的四种要素。如：

和谐的四要素发生内讧，

其一得胜，制服了其余三种。

体素变化，饮食无味，
心绪不佳，疾病缠身。

体素亏损，精疲力尽，
笔直的身躯变成了弯弓。

病魔扑上来，将他打翻，
他躺在病榻上，痛苦呻吟。

医生围着他，为他诊脉，
不知他所患何病，众说纷纭。

显然，作品中涉及的“四要素”，是人体内各种各样营养物质，通过肝脏而形成体液的总称。人体内自然形成的复杂液体，对人体的健康和疾病都起着重要作用。维吾尔医认为，这四种体液在数量和质量上处于正常自然状态过程，是人体健康的重要条件，反之，它们在数量上和质量上处于异常状态，就是人体产生各种疾病的内因。自然界的四大物质（火、气、水、土）及其他因素，对他们的影响，而产生疾病，属于外因。体液在内外因素的影响下发生变化，但是，外因通过对人体内部因素产生影响时，才能使体液发生变化。

从而看出，《福乐智慧》的作者优素甫·哈斯·哈吉甫不仅是我国古代史上一位伟大的文学家，也是一位造诣很高的医学理论家，他用“日出”和“明圆”相互对话的通俗手法，说明自然界的一切事物，都是相生相克中维持平衡状态，进一步阐明了维医基础理论中“相生相克”的辩证法思想，在当时神权迷信兴盛的历史条件下，他用辩证唯物主义观点解释疾病的成因关系，起到了历

史的进步作用。正是因为古代医学先驱的奋发努力，喀喇汗朝时期的医学理论进入了一个崭新、完整的理论体系阶级。

二

《福乐智慧》中不但体现了古维吾尔人观察到人与自然及社会的密切联系，还表现出他们从中探求致病因素和诊断治疗及养生保健法，如：

自称为人类的人祖后代，
理应辨明凉热冷暖之所在。

首先要辨明自己的体素，
顺应者食用，违拗者摈弃。

内热滞积，应立即食用凉性食品，
若寒气郁结，热性饮食十分要紧。

若是少壮之年，正值生命之春，
多食凉性之物，血脉方能畅通。

若是年过四十，面临生命之秋，
多进热性食物，体素调理要周。

年足六十，年华恰如冬日，
仅可食用热物，凉食应该弃置。

内里燥、凉，则应摄入湿、热之物，
湿、热之物一定可将燥、凉驱除。

假如湿、冷在体中为害，
则应以燥，热之物使之散开。

倘若体素寒凉，则应加食热品，
假若体素燥热，食物应选凉性。

倘若你的体素属于温性，
则应凉热搭配，调剂平衡。

如果你对体素调理得当，
你将会健康地度过一生。

良医的妙语请你细听，
羔羊啊，应将其含意弄清：

让我讲给你体素的成分，
它们由红黄黑白四色构成。

它们互不相客，势不两立，
一类靠近一类即发生纷争。

为调理体素，人应使用智慧，
何物与体素相宜，方可食用不忌。

人之所以为人而有别于牲畜，
就因人视体素而挑选食物。

这一段“贤明对觉醒论赴宴的礼仪”劝喻诗，包含了古维吾尔医辩证论治法，保健医学、养生术和食物疗法。如“理应明凉、热、冷、暖之所在”，“首先要辨明自己的体素”等等，主要指明构成人之生命的基础及其外界自然环境的四素，具有四种不同性质，这便是火之干热性、气之湿热性、水之湿凉性、土之干凉性，掌握了这些因果关系，才能达到辩证论治的目的。

又如作者提出各种年龄，因体质差异，要做好适应体质要求的保健医疗和养生法，如“倘若体素寒凉，则应加食热品”，“倘若体素燥热，食物应选凉性”，“倘若你的体素属于温性，则应凉热搭配，调剂平衡。”

维吾尔医认为，许多疾病的产生，都是体素在质量上和数量上的反常变化引起的，是指物质性气质异常，从质的方面讲，是指热性、湿性、干性、寒性的影响，从数量上讲是指体素的增加和减少。所以《福乐智慧》的作者应用四素生克的规律谆谆劝导：“如果你对体素调理得当，你将会健康地度过一生。”作者运用这一科学的思维方法总结了前人的医学保健经验，把这一学说与人体的生理和病理现象紧密地结合在一起，建立了许多概念，上升为医学理论，他的成功在于将维吾尔医学系统化和理论化。

小　　结

（一）回鹘时期的自身传统医药学，在《福乐智慧》中占主导地位。其中，新疆自然地理条件复杂，山地、沙漠、戈壁、绿洲、高原森林地带，构成了以热、寒为基础的干寒性地区。由于古维吾尔人受自然环境的影响，从信奉萨满教开始，把火视为最神圣清洁的因素，火之重要，殆不亚于太阳，因为它传播光明，抵抗附身之邪恶，这在新疆孔雀河古墓群木桩太阳圈表现的尤为强烈。在干寒地带生活的人不但把希望寄托于太阳和火，也同时

寄托于水，这在呼图壁红山生殖崇拜大型岩画中，也反映出古代民族为追求这两种神圣的洁素，用艺术的手段将河流和太阳刻画在山岩上。关于文字记载，更见于《山海经》、《穆天子传》、《黄帝内经》以及二十四史，不胜枚举。古维吾尔人认为四大物质中的四种属性，热、寒、干、湿，其中热和寒是最重要的属性，在自然界中，月亮和冬天，雨和雪都属于寒，而中医则认为属于“阴”；维吾尔人将太阳和夏天属于“热”，中医则认为属于“阳”。维吾尔医认为，世界万物中的热寒两种宇宙力量在人类身上的具体表现，这种属性，也存在于动物类、植物类，因此动植物药也分热性和寒性，这种朴素的哲学观念和医药学知识，一直从上古维吾尔祖先延续到高昌回鹘王朝和喀喇汗朝时期，而且在《福乐智慧》第六十五章中关于热和寒的相生相克学说中描述得更为鲜明和透彻。其二，无论是9世纪时期的《回鹘医学文献》，还是10世纪时期的《福乐智慧》，其内容都离不开和大自然同呼吸共命运的动物世界范围。《回鹘医学文献》涉及的92种动、植、矿物药中，动物药就占41种，如“公山羊肉”、“羊肺”、“牛胆汁”、“海狸番”，“蛇头”、“熊筋”、“猪胆”、“狼胆汁”、“雪鸡脑髓”、“鸡胆汁”、“狗毛”等等。《福乐智慧》引用的动物属种一类的民间格言和比喻及动物药，也反映了草原回鹘生活的文化模式，如“像豹子膂力过人……像老虎强悍凶猛……要顽强如野猪……力大如野狼……要暴怒如牦牛、狠猛如棕熊……要像狐狸一样狡猾奸诈，要像公驼一样牢记仇恨。”[3]“狮子若做了狗的首领，狗也会变得像狮子般勇猛。”[4]“若要得天下，须有兵马”、“臣民是羊群，君主是牧人”。还有“雪鸡声声鸣叫……羚羊成双……鹿儿成对。”[5]“鸪鸪什、大雁在碧空里长鸣，好似驼队，晃晃悠悠地行进。”[6]及“麝香……毒蝎……毒蛇”[7]等等。这种回鹘文明的记载，不绝于书，也反映在新疆一些动物岩画上。动物岩画是人类在生活实践中创造出来的，人们的思想意识必须要反映进

去。动物药物的发现，也是人类在同自然界的斗争中创造的更加丰富的物质财富和高度文明的精神财富。吉木萨尔潘家台狩猎岩画、托克逊放牧岩画和阿勒泰动物群岩画中成群的牛、羊、马、鹿、骆驼及散在的象、狐狸、野猪、虎、豹、狗、狼、猫、蛇、鸟类等等。这些相互印证的事实说明，作品十分鲜明地体现了回鹘固有的文化意识和传统观念，古维吾尔的文明确实是中亚人类历史上最辉煌、最优雅的文明之一。

（二）《福乐智慧》是研究民族学和民族医学的一部很有价值的重要文献。它虽然不是医学著作，却反映了喀喇汗朝时期民族社会制度、亲属称谓、宗教、民俗和医药学。民族学研究本民族所有学科，也包括了民族医学在里面。民族学和民俗学密不可分，《福乐智慧》中的民俗学又蕴藏着重要的古维吾尔民族的医学史料和丰富经验。在"贤明对觉醒论赴宴的礼仪"节中说："为调理体素，人应使用智慧，何物与体素相宜，方可食用不忌。"又说："由此看来，一位良医所言极是，少吃少喝，'节食'即是最好的良方。"，这种饮食与健康的宝贵经验，在今天科学化的时代里仍然有着强大的科学生命力。

（三）从作品记述的回鹘医药科技成就看出，作者不但高度评价了喀喇汗朝医学界对民族医学事业作出的伟大贡献，同时又说明喀喇汗朝时期的医药学已经处于兴旺发达的时代，其成就在于形成了以四大物质（火、气、水、土）和四素（血液质、粘液质、胆液质、黑胆质）学说为基础的理论学说，可以说是闪闪发光的奠基石。但是，维吾尔医学的成就也和周围的因素有关，其一，在漫长的欧亚交通史上，古称西域的新疆位于祖国中原科技文化、印度科技文化、古希腊科技文化和中世纪崛起的阿拉伯科技文化的四大文明汇流的广阔地带，古维吾尔诸民族不但成为这些地带医学文化的传播者，也是先进医学文化的获得者。其二，喀喇汗朝时期的医药学高度发展，完全取决于维吾尔民族重视学

习祖国中原医学文化和异国的科技文化的正确态度和毅力，他们并不拒异国和兄弟民族科技文化于门外，从而为发展和壮大本民族的科学技术奠定了基础。其三，10世纪诞生的《福乐智慧》这一光辉著作，是由于古维吾尔族在游牧经济转入农业经济的历史条件下，直接打破了封闭式的游牧经济为基础的文化模式，在沟通西方和祖国内地科技文化交流的基础上诞生的。所以，《福乐智慧》是一部学术价值很高的珍贵著作。当前认真研究、探讨维吾尔社会史、政治史、经济史、文化史、哲学及医学发展史及其科学规律，将会对发展今后民族科技文化事业起到很大的推动作用。

---

〔1〕《福乐智慧》1986年10月第1版（汉文）2页。

〔2〕同上，六十五章，604页。"让我讲给你体素的成分，它们由红、黄、黑、白色构成。"

〔3〕〔4〕〔5〕〔6〕〔7〕同上303—304页，627页，14页，13页，830页。

国内《福乐智慧》研究部分著述——目录

(1963–1987)

阿孜古丽　辑

1　维吾尔古典长诗《福乐智慧》　胡振华　耿世民　《新疆文学》1963年3期

2　维吾尔族古典叙事诗《福乐智慧》简介　李经纬　《图书评介》1979年1期

3　优素甫·哈斯·哈吉甫和他的《福乐智慧》　阿布来提·吾麦尔　《新疆大学学报》1979年3期

4　《福乐智慧》是宝贵的文学遗产　阿布来提·吾麦尔　《新疆日报》　1979年10月28日

5　论《福乐智慧》(维文)　阿布来提·吾麦尔　《塔里木》1979年11期

6　论优素甫·哈斯·哈吉甫的《福乐智慧》(维文)　阿布来提·吾麦尔　《喀什噶尔文艺》1980年2期

7　中世纪文化史的光辉代表　扎热甫·多来提　《新疆大学学报》(维文) 1980年3期

8　一部伟大的世界古典名著——《福乐智慧》　吕静涛　《喀什噶尔》1980年3–4期

9　法拉比先进思想的优秀继承人优素甫·哈斯。哈吉甫　阿不都秀库尔·买买提明　《新疆大学学报》(维) 1981年1期

10　略论11世纪维吾尔著名思想家、诗人优素甫·哈斯·哈吉甫

的哲学思想　买买提明·优素甫　《新疆社会科学》1982年1期

11　11世纪维吾尔人民的伟大的思想家和诗人优素甫·哈斯·哈吉甫　阿不都热依木·乌提库尔　《新疆大学学报》(维) 1982年1期

12　论珍贵的遗产《福乐智慧》　艾合麦提·孜亚依　《新疆社会科学》(维文) 1983年4期;《新疆社会科学》1984年4期;《喀什噶尔》1983年6期

13　论《福乐智慧》的经济思想　张克诚　陈喜忠　《中央民族学院学报》1982年1期

14　维吾尔古典文学名著《福乐智慧》浅析　魏萃一　《中央民族学院学报》1982年4期

15　《福乐智慧》中的朴素辩证法思想　张克诚、恩和巴图　《中央民族学院学报》1982年4期

16　维吾尔族的优秀古代文献《福乐智慧》　魏良弢　《百科知识》1982年4期

17　时代巨变的产物——浅论《福乐智慧》的时代背景　刘志霄《新疆社会科学》1984年1期

18　试论古代维吾尔文学史上光辉的里程碑——《福乐智慧》　阿不都热依木·乌提库尔　《新疆社会科学》(维) 1983年2期

19　关于优素甫·哈斯·哈吉甫《福乐智慧》中法律、知识、道德、哲学思想　买买提明·玉素甫　《新疆社会科学》(维) 1983年2期

20　论优素甫·哈斯·哈吉甫的长诗《福乐智慧》和它的哲学思想　买买提明·优素甫　《新疆大学学报》(维) 1983年4期

21　关于《福乐智慧》中的风俗习惯　阿不都克里木·热合曼　《新疆大学学报》(维) 1984年1期

22　谈《福乐智慧》中的伦理道德观　依米提·麦合苏提　《新疆大学学报》(维) 1984年1期

23 《福乐智慧》中谚语、格言的运用　马合木提·翟一丁《遗产》1984年1期

24 优素甫·哈斯·哈吉甫的哲学思想初探　吾甫尔·司马义、李建新　《新疆师范大学学报》(维文) 1984年1期

25 《福乐智慧》中的谚语拾零　司马义·铁木尔　《新疆社会科学》(维) 1984年2期

26 论《福乐智慧》中有关儿童教育的问题　马合木提·再一丁《喀什噶尔》1984年2期

27 《福乐智慧》的艺术创作手法初探　谢尔福丁·吾麦尔《新疆大学学报》(维) 1984年3期

28 论《福乐智慧》的思想性和艺术性　阿不来提·吾麦尔《新疆大学学报》(维) 1984年3期

29 中世纪法学史的伟大里程碑——关于《福乐智慧》的法学观　阿不都秀库尔·买买提明　《新疆大学学报》(维) 1984年3期

30 论《福乐智慧》中的颂诗　马合木提·翟一丁　《新疆社会科学》(维) 1984年4期

31 论《福乐智慧》的社会道德观　阿马奴拉　《新疆大学学报》(维) 1984年4期

32 试谈《福乐智慧》有关天文学的论述　买买提·吾苏曼《新疆大学学报》(维) 1984年4期　《新疆大学学报》1985年1期

33 玉素甫·哈斯·哈吉甫关于军事战略的描述　吐尔贡·阿力玛斯　《喀什噶尔》1984年5期

34 《福乐智慧》与它在维吾尔文学史中的地位　阿不都热依木·乌提库尔　《塔里木》1984年8期

35 关于《福乐智慧》中的柔巴依　马合木提·翟一丁　《塔里木》1984年9期

36 试论《福乐智慧》的艺术表现手法　依米提·麦合苏提　《塔里木》1984年9期

37 《福乐智慧》的艺术创作手法初探 喀什噶尔维吾尔文出版社 1985年

38 谈《福乐智慧》的学术价值 阿不都秀库尔·买买提明 《新疆大学学报》(维) 1985年1期

39 关于《福乐智慧》哲学价值的几点看法 瓦哈甫·黑维尔 《新疆大学学报》(维) 1985年1期

40 《福乐智慧》内容特征和传统特色 阿不都克里木·热合曼 《塔里木》1985年1期

41 论优素甫·哈斯·哈吉甫的文艺观 买买提·祖农 《新疆师范大学学报》(维) 1985年1期

42 优素甫·哈斯·哈吉甫的道德观初探 吾甫尔·司马义、李建新 《新疆师范大学学报》1985年1期

43 《福乐智慧》的新版本与它的学术意义 刘宾 《新疆民族文学研究》(维) 1985年1期

44 《福乐智慧》中有关知识和它的内容、意义的论述 马合木提·翟一丁 《新疆民族文学研究》1985年1期

45 《福乐智慧》中关于国家政权论述的初探 马合苏提·艾克拜尔 《新疆大学学报》(维) 1985年2期

46 关于《福乐智慧》中关于军事的战略 阿吉·努尔阿吉 《新疆大学学报》(维) 1985年2期

47 《福乐智慧》研究及社会主义精神文明 库吐鲁克·依明 《新疆民族文学研究》1985年2期

48 《福乐智慧》关于知识和人才论述的辨析 凌欣 《新疆社会科学》1985年3期

49 关于《福乐智慧》的思想内容和贤智形象的意义 阿布力米提·肉孜 《新疆大学学报》(维) 1985年3期

50 苏刊评伊万诺夫的俄译本《福乐智慧》 李琪 《新疆民族文学研究》1985年3期

51 《福乐智慧》长诗中关于作客、待客礼义的问题 吐尔逊·沙克 《新疆民族文学研究》(维) 1985年4期

52 论《福乐智慧》中使用头韵的诗段 司马义·铁木尔 《新疆民族文学研究》(维) 1985年4期

53 优素甫·哈斯·哈吉甫的道德观初探 木合塔尔·依布拉音 《喀什噶尔》1985年5期

54 论《福乐智慧》的哲学思想 吴昌年 《新疆社会科学》1985年6期

55 论《福乐智慧》(论文集) 喀什维吾尔文出版社出版 1986年

56 试论《福乐智慧》中的佛教思想 郎樱 《新疆社会科学》1986年1期

57 国际学术界研究《福乐智慧》概况 李琪 《新疆社会科学》 1986年1期 《新华文摘》1987年1期

58 论《福乐智慧》的政治法律思想 吴昌年《新疆社会科学》1986年2期

59 关于《福乐智慧》一书中立国思想的初步探讨 麻合苏提·艾克拜尔 《新疆教育学院学报》1986年2期

60 "优素甫·哈斯·哈吉甫""马合木提·喀什噶尔" 阿布都克尤木·霍加整理 《塔里木》 1986年4期

61 关于优素甫·哈斯·哈吉甫的墓地 买买提·祖农 《喀什噶尔》 1986年4期

62 外来文化对《福乐智慧》伦理观的影响 孙碧华 《新疆社会科学》 1986年6期

63 优素甫·哈斯·哈吉甫与维吾尔文学 阿布都热依木·乌提库尔

64 试论《福乐智慧》的文化结构 郎樱 《新疆社会科学》 1986年6期

65 论《福乐智慧》创作的几个问题 热比亚·托乎提 《新疆社会科学》 1986年6期

66 关于《福乐智慧》研究 刘宾 《新疆社会科学》 1986年6期

67 优素甫·哈斯·哈吉甫与《福乐智慧》 哈来提译 《新疆社会科学情报》 1986年6期

68 全国《福乐智慧》学术讨论会概述 凌笙 《新疆社会科学》 1986年6期

69 论伟大的思想家、诗人优素甫·哈斯·哈吉甫的思想体系 阿布都热依木·乌提库尔 《塔里木》 1986年12期

70 维吾尔人民的著名古典诗歌剧 郎樱 《塔里木》 1986年12期

71 关于《福乐智慧》历史归属问题的争论 胡锦州、李琪 《新疆社会科学学情报》 1986年12期

72 俄苏学术界研究《福乐智慧》的著述目录 李琪 《新疆社会科学情报》 1986年12期

73 试论《福乐智慧》的知识观 林声 《新疆社会科学研究》 1986年22期

74 试论《福乐智慧》中的革新思想 马合木提·优素甫 《新疆社会科学》1987年1期

75 优素甫·哈斯·哈吉甫的法律思想初探 玉素甫·艾力 《新疆社会科学》1987年1期

76 《福乐智慧》与共同遗产问题 依明江·艾合麦迪 《新疆社会科学》1987年1期

77 优素甫·哈斯·哈吉甫生活的时代 刘戈 《新疆历史研究》1987年2期

78 《福乐智慧》的哲学价值 陈中立 《喀什师范学院学报》 1987年1期

79　《福乐智慧》　　弓长　《新疆日报》1987年3月29日

80　试论《福乐智慧》的中国文化背景　　《西北师院学报》1987年4期

ISBN7-228-01922-9
I·645　　定价　12元